

**Der Dialog Laches
und Platons Verhältnis zu Athen in den Frühdialogen**

Von *Wolf Steidle*, Ebersberg b. München

Eduard Schmidt zum 70. Geburtstag

1.

Platons Dialog *Laches* nimmt hinsichtlich seiner Form gegenüber den anderen Frühdialogen eine besondere Stellung ein: Ein einleitendes Gespräch, das der Untersuchung über die Tapferkeit vorausgeht, macht im Umfang die Hälfte der gesamten Schrift aus (178A–190D). Die dafür vorgeschlagenen Deutungen, daß es Platon eben gar nicht auf das Begriffliche ankomme¹, daß er sich in der Gestaltung der Situation – ein Stück Welt um Sokrates – als Dichter betätige², oder daß Sokrates als Träger der Kardinaltugenden dargestellt sei³, befriedigen wenig. Gibt es einen Platon, der in der Freude an der Form oder in der Beschränkung auf das bloß Persönliche – und sei es auch die Person des Sokrates – Genüge fände? Tiefer geht Pohlenz. Er findet im ersten Teil das Erziehungsproblem dargestellt und zwar im Sinne erneuter Verteidigung gegen den Vorwurf, Sokrates verderbe die Jugend⁴. Doch fehlt die apologetische Tendenz keinem der Frühdialoge⁵ und apologetische Elemente finden sich außerdem in der Untersuchung über die Tapferkeit des zweiten Teiles. Es müssen also noch andere Gründe wirksam sein.

Die Situation der Erziehung in Athen ist im *Laches* von Anfang an in einer eigen-tümlich umfassenden, grundsätzlichen Weise dargestellt. Lysimachos und Melesias, Väter zweier im Jünglingsalter stehender Söhne, wenden sich an Nikias und Laches mit der Bitte, ein Urteil über den Nutzen der Übung im Kampf mit schweren Waffen für die Erziehung abzugeben. Da auch die beiden Berater Söhne haben (179B; 187C), so treffen sich vier Personen und zwar Väter – beides ist im platonischen Dialog ungewöhnlich⁶ –, um über Erziehung zu sprechen⁷. Überall ist durch Familie und Tradition als Erziehungsziel eine politische Führerstellung in Athen gegeben, ein Motiv, das auch im *Charmides* und *Lysis*, aber viel weniger ausführlich wiederkehrt⁸. Längst ehe Sokrates auf den Plan tritt, wird der allgemeine

¹ So etwa H. Maier, *Sokrates* (1916) 123.

² K. Praechter, *Philosophie d. Altertums*¹² (1926) 223f.; vgl. auch P. Friedlaender, *Die platonischen Schriften* (1930) 49.

³ U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Platon I²* (1920) 187.

⁴ M. Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit* (1913) 32ff.

⁵ So schon H. v. Arnim, *Platons Jugenddialoge u. d. Phaidros* (1914) 65.

⁶ Ein Vater als Gesprächspartner findet sich nur in dem sicher unechten Dialog *Theages*.

⁷ Melesias ist *κωφὸν πρόσωπον*; es kommt Platon also auf die Häufung der Personen an, die das Allgemeine des Problems deutlich machen soll.

⁸ *Charm.* 158A. 171D; *Lys.* 207Dff., vgl. auch *Prot.* 310C.

Mangel an Erziehung und Erziehungswillen gebrandmarkt (179A) und im Gegensatz zur bisherigen attischen Gepflogenheit⁹ hiefür eine besondere Sorgfalt gefordert. In ganz sokratischer Weise bemerkt Laches, alle Politiker vernachlässigten über den Staatsgeschäften ihre Privatangelegenheiten und besonders die Erziehung ihrer Kinder (180B)¹⁰. Zwar erweisen sich auch er und Nikias durch ihr Urteil über den Waffenkampf auf diesem Gebiet sofort als nicht zuständig (181Dff.), in der grundsätzlichen Bereitschaft zur Erziehung aber sind sich alle Dialogpersonen, auch die anwesenden Söhne des Lysimachos und Melesias, einig (179D). Unausgesprochen scheint alles auf den wahren Erzieher, auf Sokrates, zu warten. Lysimachos kommt seinem Wirken auch insofern von vornherein entgegen, als er den Waffenkampf nur als Beispiel, als Einzelfall des allgemeinen Erziehungsproblems auffaßt (179B. D. 180A).

Im *Charmides*, *Lysis*, *Protagoras* erzählt Sokrates als gewissermaßen schon bekannte Person den ganzen Dialog; auch *Hippias minor* und *Ion* geben über Sokrates' Wirken keine nähere Erklärung. Im Gegensatz hiezu wird er im *Laches* als ein Unbekannter ausführlich vorgestellt und als Fachmann in Erziehungsfragen exponiert¹¹. Die jungen Leute reden von ihm (180Ef.); Lysimachos, der ihn noch nicht kennt, verpflichtet ihn sofort zum Ratgeben (181Aff.)¹², und es heißt, man dürfe Sokrates nicht loslassen (181A), ein Motiv, das sonst erst im Laufe des Dialogs oder an seinem Ende aufzutauchen pflegt. In den anderen Frühdialogen sammelt sich alles Licht zunächst auf der Gestalt des zu Erziehenden (*Charmides*, *Lysis*) oder auf dem sophistischen Gesprächspartner (*Protagoras*, *Gorgias*, *Hippias minor*). Hier allein steht Sokrates im Mittelpunkt und zwar bezeichnenderweise zunächst nicht als Philosoph, sondern als Bürger. Auf das Lob seines Vaters (180Ef.) – in der Polis von Wichtigkeit – folgt die Erzählung von seiner Tapferkeit in der Schlacht bei Delion¹³. Vom Philosophen ist erst viel später die Rede (187Dff.), als er schon längst ins Gespräch eingegriffen hat, dem er zuerst in echter, keineswegs ironischer Bescheidenheit fern blieb¹⁴. Singulär ist dabei, daß vor aller Untersuchung durch einen *Dritten* der positive Sinn von Sokrates' scheinbar so negativem Prüfen entwickelt wird (187Dff.). Obenan steht die Bedeutung, die dieses und die darauffolgende Mahnung zur *ἀρετῇ* für das praktische

⁹ Das *ποιεῖν ὅτι βούλεται τις* (179 A) ist bekanntlich Terminus für den *status libertatis*; von her aus gewinnt das einleitende Gespräch des *Lysis* (207 D ff.) erst seinen vollen Sinn. Außerdem ist es aber «Palladium der Demokratie» (M. Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre d. Griechen* [1923] 30 A. 20). Es liegt also eine doppelte Polemik vor, wenn Platon in der *Politeia* unter Anknüpfung an diese Formel den *δημοκρατικὸς ἀνήρ* als einen Menschen bezeichnet, der *ὅτι ἀν τύχῃ, λέγει τε καὶ ποάττει* (VIII 561 D).

¹⁰ Vgl. etwa *Prot.* 319 D ff.; *Menon* 93 A ff.; *Nomoī* III 694 C ff. – Sokrates knüpft an ein vielverhandeltes Problem an; vgl. Eupolis fr. 9 K.; *Dialexeis* 6, 4ff. (Vors.⁵ Nr. 90).

¹¹ 180 C (Lys.): *πῶς λέγεις, ὁ Λάχης; Σωκράτης γάρ ὅδε τινός τῶν τοιούτων ἐπιμέλειαν πεποίηται*; dazu 188 Eff.

¹² Freundschaft der Väter überträgt sich wie eine Art Blutsverwandtschaft auf die Nachkommen (F. Dirlmeier, *Φίλος und φιλία* [Diss. München 1931] 10); im Zusammenhang mit *Laches* ist besonders interessant (Isokr.) *ad Dem.* 2.

¹³ Vgl. *Apol.* 28 E; *Symp.* 220 E.

¹⁴ Die Ironie fehlt in diesem Dialog so gut wie völlig.

Handeln der Gesprächspartner haben (188A). Wenn sie zu der Konsequenz geführt werden, daß sie zeitlebens lernen müssen, so ist auch dies ganz im Hinblick auf die Praxis gemeint, und das Solonxitat, das dabei in der Formulierung anklingt, läßt Sokrates' Tätigkeit als mit bester attischer Tradition übereinstimmend erscheinen. Kein Gedanke, daß das Prüfen dem Geprüften lästig sein könnte. Nikias und Laches sind gern bereit, es über sich ergehen zu lassen (188A. 189B); auf das Alter seiner Partner braucht Sokrates keine Rücksicht zu nehmen (189B)¹⁵. Wiederum vom Standpunkt des praktischen Bürgers aus, zugleich aber der sokratischen Auffassung entgegenkommend, wie sie etwa im *Kriton* entwickelt wird¹⁶, betont Laches¹⁷, das philosophische Reden sei nur dann gerechtfertigt, wenn ihm entsprechende Taten zur Seite stehen, wenn zwischen Taten und Worten eine Harmonie herrscht, wie sie seit alters das Ideal des griechischen Mannes ist. Auf diese Weise wird ein Maßstab für die Beurteilung alles theoretischen Redens aufgestellt¹⁸ und Sokrates von vornherein gegen den Vorwurf des müßigen Schwätzens (*ἀδολεσχία*) geschützt, wie er damals immer wieder gegen die Sophisten, aber auch gegen Sokrates selbst¹⁹, erhoben wird: seine Taten berechtigen ihn zu jeder Art von Freimut.

Sobald Sokrates die Führung des Gesprächs übernimmt, erörtert er die elementarsten Grundsätze seines Philosophierens: Auf allen Gebieten ist nur der Fachmann, nicht aber die Menge zuständig (184Cff.)²⁰; alle Erziehung hat es mit der Seele zu tun; bei allen Entscheidungen über Erziehungsfragen läuft die Seele, die des Menschen wertvollster Besitz ist (185A)²¹, große Gefahr; über ihre richtige Pflege – der sokratische Terminus *θεραπεία τῆς ψυχῆς* (185E)²² ist bezeichnenderweise wieder durch eine Formulierung des Lysimachos vorbereitet (179D) – kann nur urteilen, wer das Wesen der Tugend kennt (190B). Mit wenig Worten wird hier – auch das ist anders als in den anderen Frühdialogen – der ganze Raum umschritten, in dem sich das sokratische Philosophieren vollzieht. Außerdem wird zweimal, gleich nach den widerspruchsvollen Ratschlägen des Nikias und Laches (186D) und kurz vor Beginn der Definitionsversuche (190CE), die Ausgangssituation des sokratischen Gesprächs fixiert, wie sie in der *Apologie* (21C) gefaßt war: Man glaubt zu wissen, obwohl man nicht weiß (*εἰδέναι οἶεσθαι οὐκ εἰδότα*). Auf der anderen Seite kommen die Dialogpartner auch hier Sokrates innerlich

¹⁵ Anknüpfung an *Apol.* 33A; vgl. schon *Lach.* 187D. 188B.

¹⁶ Vgl. etwa 46D. 49A.

¹⁷ Zur Textgestaltung von 188D: U. v. Wilamowitz-Moellendorff a. O. II 366.

¹⁸ Vgl. schon Solon fr. 8, 7f. D²: *εἰς γὰρ γλῶσσαν ὄγάτε καὶ εἰς ἔπη αἴματον ἀνδρός, εἰς ἔργον δὲ οὐδὲν γιγνόμενον βλέπετε.*

¹⁹ Vgl. etwa Aristoph. *Nub.* 316. 334, worauf *Apol.* 19C Bezug nimmt; außerdem *Ran.* 1496ff.; *Eupolis* fr. 352K. In der Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates heißt es dementsprechend *ἀργούς ποτε τοὺς νέους* (Liban. *Apol.* 127).

²⁰ *Kriton* 47Aff.; vgl. auch die Elenxis des Meletos in der *Apol.* 24Cff.

²¹ Vgl. 186B. 187B; *Kriton* 47DE.

²² *Charm.* 157A; *Prot.* 312BC; *Hipp. min.* 372E. Nach W. Jaeger, *Paideia* II (1944) 373 A. 68 soll der Begriff kultischen Sinn haben. Die zitierten Stellen weisen aber eher auf Beziehung zur ärztlichen Praxis; vgl. auch die Vorstellung vom Auskleiden des Gesprächspartners: *Charm.* 154E; *Prot.* 352A.

entgegen. Völlig selbstverständlich anerkennt Lysimachos die Erziehungsfrage als wichtigste menschliche Angelegenheit und übernimmt von Sokrates die Forderung, man müsse den Sachverständigen für Erziehung suchen (187Bff).²³ Es ist deshalb auch ganz natürlich, wenn er und nicht Sokrates den Terminus für das sokratische Gespräch, das *λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι* zuerst verwendet (187CD).

Wenn man von der *Apologie* absieht, so hat Platon nirgends außer im *Laches* die Lage der Erziehung, die Gestalt des Sokrates und ihre Bedeutung für Athen in einer so breiten und zugleich elementar einführenden Weise geschildert. Im *Charmides* etwa klingen in dem einleitenden Satz *ηκομεν τῇ προτεραίᾳ ἐσπέρας ἐκ Ποτεύας* (153A) und in Sokrates' Frage nach dem Stand des Philosophierens in Athen (153D) einleitend die beiden Elemente des sokratischen Daseins (das bürgerliche und das philosophische)²⁴ nur gewissermaßen nebenbei und als etwas Bekanntes an; anderswo fehlen sie ganz. Den Gedanken der Pflege der Seele entält der *Charmides* in der scherhaften Geschichte vom thrakischen Wunderarzt Zalmoxis (156D). Als ironische Verkleidung von Apolls Auftrag zur Menschenprüfung aus der *Apologie* knüpft diese zwar direkt an die *Apologie* an, anderseits aber kann kaum ein Zweifel sein, daß die breit ausgeführte, ernsthaft aufklärende Darstellung des Motivs im *Laches* die gedanklich und zeitlich frühere ist. Bestätigt wird dies dadurch, daß im *Charmides* der Wert der Seele, Bedeutung und Gefahr der Erziehung, die Grundsituation des *εἰδέναι οὐεσθαι οὐκ εἰδότα* überhaupt nicht und auch das Nichtwissen des Sokrates (*Lach.* 186Cff.) erst im Lauf des Gesprächs und mehr nebenbei erwähnt wird (165B). Auch im *Lysis*, *Hippias minor*, *Ion* und *Euthyphron* fehlt die Motivfülle des *Laches*; im *Protagoras* aber, wo im Vorgespräch mit Hippokrates die Seelenpflege und das Motiv der Gefahr für die Seele sich finden²⁵, dienen sie als Kriterium für die Beurteilung der sophistischen Erziehung, nicht aber zur Kennzeichnung sokratischer Methode. Der Grund für die besondere Stellung des *Laches* kann schon jetzt kaum zweifelhaft sein: Er ist die programmatische Einführungsschrift für die platonischen Frühdialoge und steht als solche neben der *Apologie*, an die er sich auch in der Darstellung sokratischer Tätigkeit und der Einfügung des Sokrates in den bestehenden athenischen Staat aufs engste anschließt²⁶.

Ergänzend fügen sich weitere Beobachtungen an: 1. Die Untersuchung über die Tapferkeit (190Dff.) ist Musterbeispiel eines sokratischen Gesprächs. Daß jeder, der in Erziehungsangelegenheiten raten will, ein Wissen über die Tugend besitzen muß, wird mit umständlicher Breite entwickelt²⁷. Wenn einmal eine schwierigere abstrakte Formulierung auftaucht, wird sie sofort eingehend erläutert (189Eff.).

²³ Zu der in 186B von Sokrates vorgeschlagenen Methode der Prüfung auf Sachverständigkeit vgl. *Gorg.* 514B.

²⁴ *Apol.* 28E; *Symp.* 221A.

²⁵ 312B. 313DE. – 313A. 314A.

²⁶ Pohlenz a. O. 32ff. hat die Verbindung *Apologie-Laches* richtig empfunden; verfehlt war nur, daß er sie einseitig vom Apologetischen aus deutete und deshalb das expositionelle Element im *Laches* übersah.

²⁷ Vgl. demgegenüber die kurze Fassung von *Charm.* 158Ef.

Wie Laches anstelle der geforderten allgemeinen Definition der Tapferkeit lediglich ein Einzelbeispiel von tapferem Verhalten gibt (190E), wird er mit einer Fülle ähnlich fehlerhafter Definitionen und außerdem durch ein formal richtiges Beispiel einer Definition darüber aufgeklärt, daß es darauf ankommt, $\tauὸ\ ἐν\ πᾶσι\ τούτοις\ ταῦτα$ herauszufinden (191E); wie er schließlich zeigt, daß er verstanden hat (192B), betont Sokrates noch einmal umständlich die Notwendigkeit seiner Forderung (192C). Im Gegensatz hiezu wird im *Euthyphron* die fehlerhafte Stufe der *πολλά* schon nach kurzer Aufklärung (5D. 6DE) überwunden und im *Char-mides*, *Lysis* sowie dem ersten Buch der *Politeia*, das ursprünglich wohl ein selbständiger Definitionsdialog war, beginnen die Definitionsversuche schon auf einer höheren Stufe, die wenigstens im Formalen die Allgemeingültigkeit wahrt. Der *Menon* aber, der länger noch als der *Laches* bei den *πολλά* anstelle des $\varepsilonν\ διὰ\ πάντων\ περνώς$ (*Lach.* 192C) verweilt, hat von vornherein die gesamte Tugend im Blick; er will weniger vom Inhaltlichen her über die Tugend belehren als vielmehr Möglichkeit und Art der Erkenntnis des $\varepsilonλδος$ herausstellen. Da er aus diesem Grund, wie längst erkannt, ein die Frühdialoge abschließendes Stadium verkörpert, so stützt er indirekt den zeitlichen Ansatz des *Laches*, der eben auf den Punkt am ausführlichsten eingeht, dem noch im *Menon* die größte Bedeutung zukommt. – 2. Die Tapferkeit als Thema eignet sich in theoretischer und praktischer Hinsicht vor den anderen Tugenden für einen Einführungsdialog besonders. Ihr Wert springt einerseits dem Polisbürger am ehesten in die Augen²⁸, und es wird deshalb hier am frühesten eine Schulung für nötig gehalten²⁹. Anderseits läßt sich der Satz vom einheitlichen Tugendwissen, auf den jede allgemeine Bestimmung einer Einzeltugend mit Notwendigkeit hinführt und der deshalb das Ziel aller Frühdialoge ist³⁰, gerade bei dieser scheinbar irrationalen Tugend am schwersten beweisen (vgl. *Protag.* 349Dff.); ein solcher Beweis ist deshalb hier am dringendsten vonnöten. – 3. Als alle Definitionen in der Aporie geendet haben, setzt Sokrates mit einer mehrfachen Mahnung zu weiterem Forschen ein (193 DE. 200Eff.), ganz wie es nach der *Apologie* zu erwarten ist. Demgegenüber halten die anderen Frühdialoge schon die bloße Feststellung der Aporie für ausreichend, um weiteres Suchen zu veranlassen. Erst der *Euthydem* betont die Protreptik wieder geflissentlich, d. h. also diejenige Schrift, die – in der Tendenz dem *Menon* ähnlich – das grundsätzlich Bedeutsame in den Frühdialogen herausheben will, dabei aber nicht das $\varepsilonλδος$ und seine Erkenntnis in den Mittelpunkt stellt, sondern Methode und Ziel des sokratischen Prüfens ($\varepsilonλέγχειν$) gegenüber dem sophistischen abgrenzt³¹. Wenn der Schluß des *Laches* dann Motive der Einleitung neu

²⁸ Das erste Buch der *Nomoi* hätte nicht ausführlich gegen die dorische Auffassung vom Primat der Tapferkeit unter den Bürgertugenden Stellung nehmen müssen, wenn diese Überzeugung wirklich nur auf Sparta und Kreta beschränkt gewesen wäre.

²⁹ Außer *Lach.* 182A vgl. etwa *Euthyd.* 273C; *Menon* 93D.

³⁰ *Lach.* 190D 5: $\deltaοκεῖ\ δέ\ πον\ τοῖς\ πολλοῖς\ εἰς\ ἀνδρεῖαν$. Ein ähnlicher Hinweis darauf, daß die Definition der Einzeltugend nicht ausreicht, fehlt bezeichnenderweise in den andern Frühdialogen.

³¹ Der Dialog, zu Unrecht von der modernen Forschung vernachlässigt, ist vorwiegend unter diesem Gesichtspunkt zu interpretieren.

aufnimmt oder variiert – man soll Sokrates nicht loslassen (200C), er soll die Söhne des Lysimachos und Melesias erziehen (200D) – so zeigt dies noch einmal beispielhaft, daß das, was ein oberflächlicher Blick als Rahmenwerk bezeichnen könnte, dazu dient, den Gang einer sokratischen Untersuchung, der hier zum ersten Mal vorgeführt wird, interpretierend und werbend zu begleiten. Der *Charmides* wendet auch hier die Motive, soweit er sie überhaupt hat, ins Scherzhafte (176Aff.) und darf deshalb gegenüber dem aufklärenden Ernst des *Laches* als der spätere angesehen werden. – 4. Beispiellohaft in bezug auf Motivfülle und Ausführlichkeit ist auch Laches' und Nikias' Reaktion auf die Prüfung. Angesichts ihrer Unwissenheit werden sie von Unwillen über sich selbst und von dem Ehrgeiz zu weiterem Forschen ergriffen (194A. 200A). Anderseits zeigt Laches' Verhalten während der Prüfung des Nikias, daß für das philosophische Gespräch lediglich sachliche Momente, nicht aber der persönliche Wunsch, Sieger zu bleiben oder sich nicht besiegen zu lassen, bestimmd sein darf³². Mit einer nun schon bekannten Verschiebung sokratischer Motive auf andere Personen wird dabei dem Laches die grundsätzlich wichtige Scheidung zwischen dem streitenden *λόγος* der Volks- und Gerichtsrede und der freundschaftlichen Aussprache philosophischen Zusammenseins in den Mund gelegt (196AB)³³. Schließlich ist Platon auch im letzten Teil der Untersuchung wieder auf das bürgerliche Prestige der Philosophie bedacht. Als Laches die auch nach Sokrates' Meinung diskutable Unterscheidung des Nikias zwischen *ἀρδετά* und *θάρρος* ohne weiteres als sophistische Haarspalterei abtun will (197D), weist Sokrates ihn zurück und betont, daß gerade dem Staatsführer die höchste Erkenntnis eigen sein müsse. Eine entsprechende Bemerkung des Nikias kurz darauf (200A) zeigt, daß auch diese Äußerung von den Dialogpartnern beherzigt wurde³⁴.

2.

Ist es richtig, daß der *Laches* der erste der Frühdialoge ist³⁵, so ergeben sich daraus wichtige Konsequenzen: Übereinstimmend mit der *Apologie*, die ebenfalls der Sophistik nur am Rande Erwähnung tut, ist auf der platonischen Frühstufe die Auseinandersetzung mit dieser geistigen Bewegung untergeordnet gegenüber der eindringlich betonten erzieherischen Funktion innerhalb des konkreten,

³² Laches will Sieger sein: 196A. 197E. 200A.

³³ Vgl. etwa *Prot.* 336B. Zum agonalen Logos der Sophistik vgl. E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik* (1925) 27ff.; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (1940) 268 A. 18. – Im *Gorgias* spielt Polos die Beweismittel der Gerichtspraxis gegen Sokrates aus (470Cff.): *πρόγυμνα* (470D), *μάστυρος* (471E), Einschüchterung (473D), *καταγελᾶν* (473E; vgl. *Gorgias* 82B 12 [Vors.⁵]). Sokrates macht demgegenüber mit dem eigentlichen Wortsinn von *σύνοντα* ernst, das schon die Sophisten für ihre Unterrichtskurse verwenden (*Prot.* 318A; *Gorg.* 455D; Jaeger a. O. II 170).

³⁴ Die Deutung, die J. Geffcken, *Grch. Literaturgesch.* II (1934) 59 der Funktion des Nikias und Laches gibt, kann nicht zutreffend sein.

³⁵ Daß Platons Schriftstellerei erst nach Sokrates' Tod beginnt, darf im folgenden, vor allem im Hinblick auf das Zeugnis von *Apol.* 39C, als Communis opinio vorausgesetzt werden. E. Hoffmann, *Platon* (1950) 23 vertritt neuerdings wieder die Auffassung, die Frühdialoge seien «Gesellschaftskomödien». Das geht letztlich auf v. Wilamowitz' Platonbuch zurück, ist aber m. E. ganz einseitig und wird auch der philosophischen Bedeutung der Frühschriften nicht gerecht.

historisch gegebenen Staates. Erst im *Protagoras*³⁶ tritt die Sophistik in den Bereich der platonischen Dialoge ein, auch sie programmatisch eingeführt in dem einleitenden Hippokratesgespräch, das sie – bezeichnend genug – an den bereits bekannten, nicht mehr diskutierten Maßstäben sokratischer Philosophie und des attischen Bürgertums mißt³⁷. Das Einsetzen der Erziehung am konkreten Staat aber und die Sorge um seine Führerschicht³⁸, die sich in den späteren Dialogen niemals wieder finden, beweisen, daß Platon auch nach Sokrates' Tod dem Athen der Gegenwart noch nicht sofort und völlig abgesagt hat, daß er es noch nicht in hoffnungslosem, heillosem Verfall sieht, unwert des Sokrates, seines besten Bürgers, eine Meinung, wie sie heute vielfach, vor allem von Jaeger vertreten wird³⁹. Selbstverständlich ist Sokrates' Wirken im *Laches* so wie überall fern jedem tagespolitischen Streit und zielt nicht auf Macht, sondern auf sittliche Erneuerung; auf der anderen Seite aber unterscheidet es sich grundlegend von der abwartenden Haltung des Philosophen in der *Politeia*. Ganz verschieden von der Atmosphäre des *Laches* heißt es dort mit einem berühmten Vergleich (VII 489 BC), der im 7. Brief wiederkehrt (330Cff.): Wie der Arzt den Kranken seine Behandlung nicht aufdrängt, sondern diese zu ihm kommen müssen, so müssen die Menschen zu dem kommen, der sie zu beherrschen versteht, und ihm von vornherein die gesamte Leitung des Staates anvertrauen; bis dahin aber wird sich der Philosoph in seinem

³⁶ In Auseinandersetzung mit v. Arnim a. O. 1ff. 34ff., dem sich eine Reihe von Gelehrten angeschlossen haben und der den *Protagoras* vor den *Laches* setzt, betont Jaeger a. O. II 176f. mit Recht, daß der *Protagoras* gegenüber den kleineren Dialogen in mehreren Punkten ein fortgeschritteneres Stadium der Untersuchung darstellt. Seinen Argumenten läßt sich noch anfügen: v. Arnims Behauptung, der *Laches* greife über den *Protagoras* hinaus, weil der letztere die ἀνδρεῖα mit der ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν gleichsetze, der *Laches* aber auf die umfassende ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν weise (a. O. 24), ist nicht zwingend; im *Protagoras* kommt es weniger als im *Laches* auf eine genaue inhaltliche Bestimmung der ἀνδρεῖα und der anderen Tugenden an; der Zweck des Beweises ist schon erreicht, wenn die δεῖλα überhaupt als Unwissenheit und die ἀνδρεῖα als Wissen erwiesen ist (*Prot.* 366). Das Absehen von erschöpfender inhaltlicher Definition ist ein durchgängiges Kennzeichen dieses Dialogs. Außerdem eignet sich auch das – für Sokrates charakteristische – epagogische Verfahren des *Laches* für eine Einführung besser als die verschiedenartigen Methoden der Erörterung des *Protagoras*. – Auf die interessanten, aber m. E. nicht haltbaren Untersuchungen über den *Protagoras* von O. Gigon, *Phyllobolia Von der Mühl* (1945) 91ff. muß in anderem Zusammenhang eingegangen werden.

³⁷ Aus diesem Grund wird die sophistische Erziehung sokratisch als θεραπεία τῆς ψυχῆς interpretiert (312B), auf die damit verbundene Gefahr aufmerksam gemacht (313A. 314A) und das Wissen des χορητὸν καὶ παιησόν πρὸς τὴν ψυχήν von allen anderen möglichen μαθήματα unterschieden. Es ist dies dasselbe übergeordnete Wissen, das am Schluß des *Charmides* (174 BC) und *Laches* (199C) auftaucht und, wie schon der *Charmides* lehrt, über den richtigen Gebrauch aller anderen ἐπιστήμαι entscheidet (*Menon* 88A; *Menexenos* 246Ef.; in *Euthyd.* 290CD und *Polit.* VII 531C identisch mit der Dialektik). Auf der anderen Seite fragt Sokrates den Hippokrates, ob er sich nicht schäme, Sophist zu werden, d. h. ἐπὶ τέχνῃ und nicht ἐπὶ παιδεῖᾳ bei Protagoras zu lernen (312A); nur das letztere ziemt sich für den freien Mann. Dem Standpunkt des Bürgertums entsprechend bezeichnet Sokrates den Protagoras als ξένος und besteht zweimal darauf, man müsse sich mit Verwandten und Freunden beraten, ehe man ihm seine Seele anvertraue (313AB. 314B).

³⁸ *Lach.* 179D; *Charm.* 158A. 171D; *Lysis* 207Dff.; *Prot.* 316C. Mit dem *Gorgias* verschwindet das Motiv.

³⁹ Vgl. etwa Jaeger a. O. II 154. 354; früher schon Antike 1934, 13; 1928, 160; außerdem etwa E. Wolff, *Platons Apologie*, Neue philol. Unters. 6 (1929) 32f.; R. Harder, N. Jb. 1934, 494. 500.

Staat verhalten wie ein Mann, der unter wilde Tiere geraten ist oder im Unwetter unter eine schützende Mauer tritt⁴⁰.

Ein Blick auf *Apologie*, *Kriton* und das Selbstzeugnis des 7. Briefes soll das Ausgeführte weiter sichern: In der *Apologie* werden Sokrates' Wirken, seine Verhaftigkeit, die Verleumdungen und schließlich die Anklage gegen ihn als eine fast zwangsmäßige Entwicklung dargestellt⁴¹. Eine Beteiligung an Ämtern muß er als nutzlose Selbstaufopferung ablehnen (31 Cff.)⁴². Aber das ist nur eine Seite seines Verhältnisses zu Athen. Sokrates führt nämlich keineswegs ein bloß privates Dasein, sondern erfüllt durch seine zunächst nur im Dienst der Einzelseele stehende Tätigkeit eine zutiefst staatliche Funktion: Er erstrebt eine Neubelebung des alten Bürgerethos auf der Grundlage bewußter Einsicht⁴³. Der Staat, für den er wirkt, ist dabei nicht eine lediglich in der Idee bestehende sittliche Ordnung, sondern zunächst einmal das Athen der Gegenwart⁴⁴. Ausführlich wird geschildert, welchen Nutzen Sokrates der Stadt bringt (ab etwa 29D), der er wie eine Bremse einem etwas trägen Tier aufsässig ist (30E)⁴⁵. Er wendet sich zwar auch an Fremde, aber vor allem an Bürger und zwar gleichmäßig an Jung und Alt (30A) und leitet bei seinen Mahnungen zur Tugend gerade aus dem Athenerum der Angeredeten eine moralische Verpflichtung ab (29D). Unter Vernachlässigung seiner privaten Angelegenheiten ist er, der ein Geschenk des Gottes an die Stadt darstellt (30DEff.), zum Wohl aller Bürger tätig (31B). Dieses durchaus aktive, wenn auch nicht aktuelle Wirken betrachtet Sokrates nun – trotz der Anklage – keineswegs als aussichtslos. Die Widerlegung der Verleumdungen und der Anklage vor Gericht mißlingt seiner Meinung nach nur wegen des schlechten athenischen Gesetzes, das den Urteilsspruch im Kapitalprozeß noch am selben Tag zustande kommen läßt (37A). Die Verurteilung erfolgt somit durchaus nicht mit derselben Zwangsläufigkeit, mit der sich die Anklage aus der Menschenprüfung ergibt⁴⁶. Sokrates' Prüfen aber, das so ganz auf Athen orientiert ist, wird mit ihm nicht sterben, sondern Gewinn von seinem Tod haben. Jüngere, energischere Nachfolger werden es fortsetzen und vielleicht zum Sieg führen (39Cff.). Daß hier das Programm einer sokratischen Bewegung vorliegt, hat man schon lange erkannt⁴⁷; nicht berücksichtigt ist aber, daß in Platons «rückhaltloser Identifizierung mit dem Sinngehalt

⁴⁰ Er ist ein Fremder in seiner Vaterstadt (491Cff.) und wird deshalb an ihrem Leben in keiner Weise teilnehmen.

⁴¹ Überzeugend herausgestellt von Wolff a. O. 16.

⁴² Sokrates rechtfertigt dies Verhalten mit der Stimme des Daimonion. O. Gigon, *Sokrates* (1947) 136 meint, dies passe nicht zur Situation, da der Zusammenstoß mit Athen trotzdem eingetreten sei. Sokrates sagt aber nur, im Falle einer offiziellen Tätigkeit wäre er schon längst zugrunde gegangen, hätte also den Athenern überhaupt nichts nutzen können (zum Nutzen 30Dff.).

⁴³ Damit erledigen sich m. E. die Anstöße, die Gigon a. O. 8. 137f. an der Darstellung Platons genommen hat.

⁴⁴ Gegen Jaeger, *Paideia* II (1944) 154.

⁴⁵ Vgl. im Gegensatz hiezu den eben erwähnten Vergleich des Philosophen mit dem Arzt aus der *Politeia*.

⁴⁶ Hierher gehört auch Sokrates Bemerkung über das für ihn günstige Stimmenverhältnis bei der ersten Abstimmung der Richter (36A).

⁴⁷ H. Maier a. O. 106; Jaeger a. O. II 63.

des sokratischen Lebens»⁴⁸ gleichzeitig auch ein Ansetzen am konkreten Staat der Gegenwart eingeschlossen ist. Die Hoffnung, daß ein anderer Athen aus dem Schlaf der *δόξα* wecken könnte, klingt auch an anderer Stelle der *Apologie* an (31A). Schließlich ist nirgends die Verderbnis der Stadt in der Tiefe und Schwere erfaßt wie etwa im *Gorgias*, wo sie unentrinnbar scheint und außerdem – auch das ist neu – historisch begründet und um ein halbes Jahrhundert zurückdatiert wird⁴⁹. Erst hier wird Sokrates' Tätigkeit in Athen wirklich als erfolglos dargestellt⁵⁰, vor Gericht hat er – anders als in der *Apologie* – von vornherein keine Hoffnung, die Richter zu überzeugen (521Ef.). Auf der anderen Seite aber erscheint im *Gorgias* sein Leben auch nicht mehr so völlig als ein einmaliges, ganz und gar im Dienst der Polis stehendes. In dem Gespräch mit Kallikles wird zum ersten Mal der *βίος θεωρητικός* und *πρακτικός* in einer ganz allgemeinen Form zur Erörterung gestellt, und wenn Sokrates am Ende des Dialogs Kallikles zur Wahl seines, des philosophischen Lebens aufruft (526E), so meint er nicht die Weiterführung des sokratischen «Pragma» aus der *Apologie*, sondern eine Lebensform, die völlig außerhalb der Polis steht (526Dff.). Es ist eine natürliche Fortsetzung dieser Tendenz, wenn in *Politeia* VI 496Aff. das Daimonion Sokrates nicht nur wie in der *Apologie* von politischer Tätigkeit, sondern überhaupt von einer Berührung mit der Polis abrät und dementsprechend der Sokratestod als Konsequenz nicht des «Pragma» der *Apologie*, sondern einer rein im Privaten wirkenden philosophischen Erziehertätigkeit aufgefaßt wird (VI 496C). Diese allgemeine philosophische Lebensform aber wird ausführlich zuerst im *Phaidon*, also zwischen *Gorgias* und *Politeia*, und ebenfalls in Form einer «Apologie» des Sokrates, d. h. also in engem formalem Anschluß an diese Schrift entwickelt (63Bff.).⁵¹ Gerade wenn man diese Einzelzüge betrachtet, wird unwiderleglich deutlich, daß hier eine konsequente Entwicklung vorliegt⁵²: neue Züge im Bild des Sokrates werden für Platon bedeutsam, und daß sie es werden, beruht auf einem Wandel von Platons eigener Erfahrung.

An zwei Stellen der *Apologie* (31E. 32B) heißt es ausdrücklich, das überlieferte Gesetz sei durchaus in Ordnung, nur die Athener handeln gesetzwidrig. Dieselbe positive Einstellung zu den bestehenden Gesetzen findet sich im *Kriton*. Er ist

⁴⁸ Die Formulierung nach J. Stenzel, *Metaphysik d. Altertums* (1931) 105.

⁴⁹ Wohl in Auseinandersetzung mit dem Geschichtswerk des Thukydides; vgl. Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit* (1913) 230ff. und jetzt H. Bayer, Würzb. Jb. 1948, 30ff.

⁵⁰ Damit soll indes keineswegs gesagt sein, daß der *Gorgias* aus einer Stimmung der Resignation oder Verzweiflung entstanden sei, wie dies vielfach behauptet wird. Sokrates ist in diesem Dialog so ruhig und innerlich sicher wie je.

⁵¹ Die Anknüpfung an die *Apologie* zeigt sich im *Phaidon* auch in der Beziehung des Sokrates zu Apoll. In beiden Schriften ist Sokrates' Tätigkeit *θεοῦ λατρεία*, aber in der früheren folgt Sokrates dem Orakel und übt die Menschenprüfung zum Nutzen Athens, in der späteren dient die Kathartik des philosophischen Lebens dem kathartischen Gott. Daß Sokrates' philosophisches Wirken nicht mehr als etwas Einmaliges, Einzigartiges dargestellt wird, zeigt auch 69D: *οὗτοι δέ εἰσιν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ περιλοσοφηκότες δόξως. ὅν δὴ καὶ ἐγώ κατὰ τὸ δινατόν ...*

⁵² Daß sich Platons Einstellung zu Athen wandelt, betont – freilich ohne nähere Erklärung – auch K. v. Fritz, *Gnomon* 1933, 93; vgl. vorher schon Pohlenz a. O. 161ff.; v. Wilamowitz-Moellendorff a. O. I² 235.

noch weit entfernt von der Einsicht des 7. Briefes, daß die Nomoi aller Staaten unheilbar verderbt sind, wenn nicht ein ans Wunder grenzender Eingriff erfolgt, nämlich die Verbindung von Philosophie und staatlicher Führung (326AB). Zwar stammt die übergeordnete Norm für Sokrates' Entschluß, nicht aus dem Gefängnis zu fliehen, nicht aus den Nomoi, sondern aus schon früher bewiesenen δμολογίαι des philosophischen Gesprächs, also aus einem bleibenden Bestand der Lehre⁵³, die übrigens keineswegs einfach vorausgesetzt, sondern in einer Art abgekürzten Beweisverfahrens erneut dargelegt wird⁵⁴. Die Rede der personifizierten Nomoi wendet somit lediglich den aus der Philosophie gewonnenen Satz, daß man in keinem Fall Unrecht tun dürfe (48B. 49A), auf den konkreten Fall an⁵⁵. Obwohl also Sokrates durchaus nicht daran denkt, «dem Gesetz in seiner einmaligen vergänglichen Form eine unbedingte Verehrung entgegenzubringen»⁵⁶, wird aber doch seine Hoheit geflissentlich betont. Gewissermaßen als Wesen höherer Art treten die Nomoi und das Gemeinwesen der Stadt Sokrates entgegen (50A)⁵⁷, die Gesetze anderer Staaten und die des Hades sind ihre Brüder (53B. 54C), so daß nicht nur aus dem philosophischen Gespräch, sondern auch aus der konkreten Ordnung der Welt der Vorzug der Gerechtigkeit ersichtlich ist. Wenn die Nomoi sich der sokratischen Methode von Frage und Antwort bedienen, so wird die Erörterung zwischen Sokrates und ihnen von vornherein in eine logoshaft Sphäre erhoben. Das Band, das den einzelnen Bürger an seinen Staat und dessen Gesetze bindet, wird in der Nomoirede dann mit sozusagen juristischer Interpretation als ein Vertrag definiert, den der Bürger bei der Aufnahme in den Bürgerverband zwar nicht durch ausdrückliche Erklärung, aber faktisch (*εἴγης*) abschließt und durch

⁵³ Bis 48 DE ist die übergeordnete Norm für Sokrates' Verhalten («auf keinen Fall Unrecht tun») festgestellt und gegen jeden Einwand gesichert. Dies ist der Ausgangspunkt der konkreten Beratung (48E5. 49D5). Was von 48D8 an gesagt wird, bezieht sich alles schon auf den konkreten Fall. Man wird unter diesen Umständen wohl abweichend von der Dreiteilung der früheren Dispositionen (46B–48D; 48D–49E; 49E–Schluß) eher eine Zweitteilung vorziehen und mit 48D8 die konkrete Beratung beginnen lassen.

⁵⁴ Von 46B an bemüht sich Sokrates immer wieder, die Rekapitulation früherer Sätze durch Analogieschlüsse (47A13ff.) oder durch ihr logisches Folgen auseinander (48A5. 7. K. 11. C 6. 49B 8. C 10) einleuchtend und zwingend zu gestalten. Es ist unrichtig, im *Kriton* lediglich eine Äußerung ethischen Bekkenwillens zu sehen (so etwa K. Buchmann, *Die Stellung d. Menon i. d. platonischen Philosophie*, Philol. Suppl. XXIX, 3 [1936] 33f.; K. Hildebrandt, *Platon* [1933] 78). Abgekürztes Beweisverfahren: vgl. 47C 8: ... ἵνα μὴ πάντα διύωμεν, καὶ δὴ καὶ περὶ τῶν δικαίων ...

⁵⁵ Dabei werden zwei Aspekte bedeutsam: «Man darf erlittenes Unrecht nicht durch neues Unrecht vergelten» und «man muß rechtmäßig geschlossene Vereinbarungen erfüllen» (49B 10ff. 49E 6f.).

⁵⁶ Hildebrandt a. O. 78; der *Kriton* unterscheidet sich auch deutlich von dem autoritäts-gläubigen Legalismus von Xen. *Mem.* IV 6, 1–6, eine Stelle, die v. Arnim mit Unrecht zur Erklärung beigezogen hat (Xenophons *Memorabilien u. d. Apologie d. Sokrates*, Kgl. Danske Videnskab. Selskab, hist.-filol. Meddelelser 8, 1 [1923] 174).

⁵⁷ *Ἐρπότασθαι* ist bei Erscheinungen von Göttern und Träumen geläufig. Abgesehen von den bekannten Belegen für Personifikation der Nomoi vgl. jetzt den beachtlichen Vorschlag von F. Heinemann (*Nomos u. Physis*, Schweiz. Beitr. z. Altert. Wiss. 1 [1945] 67ff.), den Nomos in dem bekannten Pindarfragment (167) als Personifikation aufzufassen. – Später wird, was ursprünglich lebendige Anschauung war, rhetorischer Topos: Cic. *Or. 85*; Quint. *Inst. or. IX* 2, 31f.; *Rhet. Lat. min. p. 15* Halm. Man braucht deshalb die Prosopopöie von Cic. *in Cat. I* 18, 27 und Sall. *ep. ad Caes. sen. 2, 13* nicht als Nachwirkung speziell des *Kriton* aufzufassen (anders R. Harder, *Platons Kriton* [1934] 71f.).

das Fortleben in diesem Staat stets aufs neue bekräftigt. Auf diese Weise wird die an sich rein traditionelle Gehorsamsverpflichtung des Bürgers entsprechend der Überordnung des philosophischen Elements mit den Mitteln des Logos durchdrungen und einleuchtend gemacht⁵⁸. Daß Platon dabei eine sophistische Theorie umbildet, die Staat und Gesetze als durch einen Vertrag der Menschen zustandegekommen erklärt, hat man längst erkannt⁵⁹. Bedeutsam aber ist, daß durch die Umbildung mit dem Begriff des Vertrags erst im eigentlichen Sinn ernst gemacht wird. In der sophistischen Auffassung der Nomoi als *συνθήματα τῶν ἀνθρώπων*⁶⁰ sind die Menschen in einer ganz allgemeinen Weise gemeint, und der einzelne braucht deshalb auf Grund dieses Vertrags die Nomoi noch nicht als für sein eigenes Handeln verbindlich anzuerkennen; in den Äußerungen des Kallikles in Platons *Gorgias*⁶¹, des Vertreters der Vertragstheorie in der Glaukonrede der *Politeia*⁶², aber auch in den Fragmenten des Sophisten Antiphon⁶³ tritt dies deutlich zutage. Auswege dieser Art macht die Umbildung der Vertragstheorie und der juristisch bedeutsame Begriff der *όμολογία ἔργω* ebenso zunicht wie die Feststellung, daß der Vertrag zwischen Bürger und Nomoi frei, d. h. ohne äußeren Zwang, Täuschung und Überredung zustande gekommen ist (52E)⁶⁴. Verstärkt wird die Stellung der Nomoi schließlich noch durch die Aufnahme traditioneller Elemente der Polisethik: Es besteht Rechtsungleichheit zwischen Bürger und Nomoi ähnlich der zwischen Kind und Vater⁶⁵; der Bürger schuldet ihnen, ebenso wie das Kind den Eltern, die *τροφή*, einen in konkreten Handlungen zum Ausdruck kommenden Dank für die Aufzucht, die sie ihm angedeihen ließen (50D, 51E). Gerade diese Verpflichtung wird aber in der *Politeia* für den Philosophen gegenüber seiner Vaterstadt ausdrücklich abgelehnt (VII 520B), denn sein philosophisches Dasein ist in der Polis von allem Anbeginn und von allen Seiten durch alle möglichen Ge-

⁵⁸ Dies geht indes nicht ohne leichte gedankliche Inkonsistenz ab. Nach der ausdrücklichen Feststellung, daß Sokrates gar nicht von den Nomoi, sondern von den Menschen Unrecht getan wurde, kann die gesetzwidrige Flucht eigentlich nicht als Vergeltung erlittenen Unrechts aufgefaßt werden (54C; dazu 49B 10). Außerdem ist streng genommen eine *όμολογία* zwischen Herr und Sklave unmöglich; in diesem Bild aber werden Nomoi und Bürger gegeneinander gestellt (50E; dazu 50A, 52DE). Die Inkonsistenz ist dadurch verschuldet, daß Platon die Nomoi einerseits logoshaft erscheinen lassen und anderseits ihre traditionelle Hoheit sichtbar machen will.

⁵⁹ F. Barker, *Greek political theory* (1918) 123; Harder a. O. 60f.

⁶⁰ *Gorg.* 492C: *τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα τῶν ἀνθρώπων*; vgl. auch 484; *Polit.* II 358 Eff.; *Nomoi* X 889 E.

⁶¹ *Gorg.* 492C.

⁶² *Polit.* II 358 Eff.

⁶³ 87B 44 fr. B Col. II 10ff.; fr. A Col. I 27ff (*Vors.* 5).

⁶⁴ Harder a. O. 59f. weist darauf hin, daß Platon hier als «glänzender Jurist» eine Lehre von den Willensmängeln bei Rechtsgeschäften entwickle. Die Zusammenstellung ist indes damals längst nicht mehr neu. Aisch. *Prom.* 1076 führt bereits Übereilung und Täuschung nebeneinander auf; *Eumen.* 426 fügt dem die Erpressung hinzu. Vgl. auch das bei Plut. *Solon* 21, 3f. über Solons Testamentsgesetze bemerkte; außerdem Plat. *Nomoi* XI 920D; Aristot. *Rhet.* I 15, 1376 b 23. Diese Dinge sind nicht im attischen Gesetz verankert (Lipsius, *Att. Recht* I [1903] 684); es handelt sich demnach um bereits geläufig gewordene Formen der Rechtsinterpretation, was auch für die Rechtsgeschichte ein bedeutsames Faktum ist.

⁶⁵ Als Parallele genüge Eurip. fr. 360, 16 N.² und Herod. 7, 104. – Der Terminus *ἔξ ισον* (50E5) stammt aus der Rechtssphäre, wo er zur Bezeichnung gleicher Rechte und Pflichten dient; Plat. *Polit.* VIII 557A; *Nomoi* VI 777D; Lysias 12, 81; Preisigke, *Wörterbuch d. Panurusurkunden* 700, v. *ἴσος* Nr. 8.

fahren bedroht (VI 491 Aff.). Entscheidend für die positive Einstellung zur gegebenen Staatsform im *Kriton* ist schließlich, daß nach der Nomoirede für den Bürger in Athen die Möglichkeit gegeben ist, die Polis davon zu überzeugen, wie das von Natur Gerechte beschaffen ist (51C: *τείθειν ἢ τὸ δίκαιον πέγνυε*). Hier wird ein in der Verfassung Athens verankerter Ansatzpunkt für eine aus dem Logos, aus der Philosophie stammende Kritik am Bestehenden aufgezeigt, für eine Kritik, die zur Norm nicht die Tradition, sondern das natürlich Richtigte hat und – hochbedeutsam – den stoischen Begriff des Naturrechts vorwegnimmt. Eine solche Bemerkung zeigt ebenso wie das Bemühen, das Verhältnis zwischen Bürger und Staat rational zu erhellen, daß dem *Kriton* die rein von der Theorie ausgehende Staatsspekulation der *Politeia* noch durchaus fremd ist. Es liegt ein Stadium sehr konkreten, praktischen Staatsdenkens vor. Zeuge dafür ist auch die Selbstverständlichkeit, mit der in *Apologie* und *Kriton* auf fremde Nomoi, etwa die Eunomie in Theben und Megara oder die Zuchtlosigkeit in Thessalien eingegangen wird (*Kriton* 53 BD; *Apologie* 37 A). Sollte sich Platon wirklich so viel Mühe mit den bestehenden Nomoi gemacht haben, wenn ihm damals bereits die Überzeugung des 7. Briefes eigen gewesen wäre, daß diese Nomoi heillos verderbt sind?

Sind aber nun *Apologie*, *Kriton* und *Laches* nicht einfach nur der Erinnerung an Sokrates gewidmete Schriften, deren Haltung mit der Platons gar nichts zu tun hat? Einem solchen Einwand darf entgegengehalten werden, daß die moderne Forschung gerade *Apologie* und *Kriton*, die lange in diesem Sinn aufgefaßt wurden, mit durchschlagenden Gründen in den Zusammenhang der platonischen Philosophie zurückgeholt hat⁶⁶. Abgesehen davon aber gibt es ein direktes Zeugnis dafür, daß Platon nach Sokrates' Tod sich noch längere Zeit mit dem Gedanken an ein politisches Wirken in seiner Vaterstadt trug. Der 7. Brief^{66a} gibt eine kurze Geschichte der Erfahrungen, die ihn zum allmählichen politischen Verzicht führten. Sie stammen aus der Zeit der Dreißig Tyrannen und der restaurierten Demokratie, und in beiden Perioden spielt der Zusammenstoß des Sokrates mit der bestehenden Verfassungsform eine wesentliche Rolle⁶⁷. Daß hierauf aber nicht allein Platons negatives Urteil über die Dreißig und die Demokratie beruht, sagt er ausdrücklich (324 D, 325 BC). Außerdem setzt er auch nach Sokrates' Tod seine Beobachtungen fort⁶⁸ und sieht *erst dann*, daß nicht bloß die Menschen unzulänglich, sondern auch *vόμοι καὶ ἔθη* in einem rapid um sich greifenden Verfall begriffen sind. Selbst jetzt aber gibt er den Plan, politisch zu wirken, noch nicht auf; erst als er zur Einsicht kommt, daß die Nomoi aller Staaten beinahe unheilbar verderbt sind (326 A), ist die Erfahrung abgeschlossen: Der Gedanke an eine poli-

⁶⁶ Vgl. besonders Wolff a. O. und Harder a. O.

^{66a} G. Müllers neuem scharfsinnigen Versuch, die Echtheit des 7. Briefes anzuzweifeln (Archiv f. Philosophie 3 [1949/50] 251 ff.), muß ich aus vielen Gründen ablehnen.

⁶⁷ Nach 324 D ist für Platon schon zur Zeit der Dreißig die Gerechtigkeit alleiniges Kriterium für die Beurteilung eines Staates. Er ist also schon damals weit entfernt von aller «Realpolitik». Von hier erhält die Bemerkung, Sokrates sei der gerechteste der damaligen Menschen gewesen (324 E), ihre eigentliche Bedeutsamkeit.

⁶⁸ Vgl. v. Fritz a. O. 93.

tische Praxis wird aufgegeben, beziehungsweise von vornehmerein von der Übernahme einer Führerstellung im Staat durch den Philosophen abhängig gemacht⁶⁹. Wird diese Vorbedingung nicht erfüllt, so bleibt dem Philosophen nichts übrig als das Gebet für das Heil der eigenen Person und das des Vaterlandes (331D), außerdem aber die Ruhe des Privatlebens, das *ἡσυχίαν ἄγειν* (vgl. *Politeia* VI 496D), das in der *Apologie* ausdrücklich verworfen wurde (37E. 36B). Durch Tadel sich verhaßt zu machen, wird unter Anspielung auf des Sokrates' Schicksal abgelehnt (331CD)⁷⁰.

Diese ganze Darstellung paßt ohne Frage ausgezeichnet zu den aus *Laches*, *Apologie* und *Kriton* gewonnenen Erkenntnissen. Es ist hier nicht der Ort, alle Konsequenzen für die Interpretation späterer Dialoge, so des *Gorgias*, *Menexenos*, der *Politeia* oder schließlich für die Deutung des Wandels in Platons Sokratesdarstellung zu ziehen. Dagegen soll noch von einer ganz anderen Seite die Verwurzelung der platonischen Frühdialoge und des sokratischen Gesprächs im Leben der athenischen Polis aufgezeigt werden.

3.

Bei aller untechnischen Zwanglosigkeit der Frühdialoge läßt sich in ihnen doch eine feste Ausgangsposition feststellen: Eine Dialogperson bittet Sokrates um Rat, und indem dieser auf die Bitte eingeht, kommt das Gespräch zustande. Im *Laches* bittet Lysimachos zuerst Nikias und Laches, ein Urteil über die Bedeutung des Waffenkampfs für die Erziehung abzugeben (178B); diese empfehlen dann ihrerseits, auch Sokrates als Berater beizuziehen. Die Situation der Beratung und der Terminus *συμβολέειν* tauchen im weiteren Verlauf des Dialogs immer wieder leitmotivisch auf⁷¹, eine Eigentümlichkeit des jungen Platon, die sich überall da findet, wo es ihm darauf ankommt, eine wichtige Vorstellung besonders hervorzuheben⁷². In Sokrates' Mund finden sich dann daneben und anstatt des *συμβολέειν* häufig die Worte *σκέπτομαι*, *σκέψις* und *σκοπεῖν*⁷³, und so wird das Gespräch fast unmerklich in ein mehr theoretisch-philosophisches Fahrwasser gelenkt. Auch im *Charmides* und *Lysis* ist die Situation der Beratung Ausgangspunkt: Sokrates

⁶⁹ Erst auf dieser letzten Erfahrungsstufe vollzieht sich eine wichtige Erweiterung von Platons politischen Einsichten: Während die Verallgemeinerung schlechter politischer Erfahrungen in der *Apologie* (31E) nur die Demokratie trifft und auch der *Gorgias* noch so gut wie ganz in dieser Blickrichtung befangen bleibt (vgl. etwa 502D), reden *Ep.* 7 und *Polit.* V 473D von allen Staaten, ja vom ganzen Menschengeschlecht. Jaeger a. O. II 383A. 30 setzt zu Unrecht *Apol.* 31E in seinem Inhalt mit *Ep.* 7, 326B und *Polit.* V 473D gleich.

⁷⁰ In diesem Zusammenhang steht der oben erwähnte Vergleich mit dem Arzt, der seine Kunst den Patienten nicht aufdrängt (330Dff.).

⁷¹ 184D. 185A. 185B. 185D. 186A. 187C. 189C. 190A. 190B. 201A.

⁷² Vgl. etwa im *Kriton*: Prüfung der Berechtigung der *δόξαι* (46C 4. D 9. 47A 3); Begriff des *δίκαιον* (48C 11ff. 51BC); im *Ion* kehren *ἐνθεος*, *θεῖα μοῖρα* sowie die Vorstellungen der Bezauberung, der Korybanten und des Nicht-bei-Verstande-seins immer wieder (533E–536D); *Lach.* 192Eff. werden die Beispiele für Definitionen gehäuft. Vgl. auch die folgende Anmerkung.

⁷³ 185B 1. 2. D 5. E 1. 4. 189C 2. E 2. 190C 9. D 8. – Dieselben Termini finden sich, ebenfalls gehäuft, im *Kriton*, was schwerlich Zufall ist: 46B 3. C 6. D 5. 47A 2. 48B 11. C 2 D 8. E 5. 50A 6. 51C 6. 53A 8.

soll zur Heilung von Charmides' Kopfschmerzen (155 A ff.)⁷⁴, beziehungsweise über die rechte Methode, sich als Liebhaber dem Geliebten angenehm zu machen (206 C), einen guten Rat geben; im *Protagoras* bietet wenigstens das einleitende Hippokratesgespräch ein Beispiel praktischer Beratung⁷⁵. Durch diese einheitliche Gestaltung rückt aber nun das sokratische Gespräch, soweit es nicht Auseinandersetzung mit den Sophisten oder anderen Gegnern ist, in einen ganz bestimmten Zusammenhang: Zum Ratgeben ist man nämlich im Altertum schon gegenüber dem Fremden⁷⁶, erst recht aber gegenüber dem Nachbarn⁷⁷ oder Bürger verpflichtet; in diesem Sinn appelliert im *Laches* Lysimachos an Sokrates, der nicht bloß Mitbürger, sondern auch Demengenosse ist⁷⁸. Ganz selbstverständlich zieht Sokrates im *Menon* den in der Nähe sitzenden Anytos mit einer Bitte um Rat ins Gespräch (91 A), und ähnliche Situationen finden sich bekanntlich in der attischen Komödie⁷⁹. Offenbar liegt hier eine gewohnheitsmäßige Verpflichtung zur Beratung vor, ähnlich der des privaten Schiedsgerichts, das zu übernehmen jeder gehalten ist, der zu dem Rechtshandel hinzukommt⁸⁰. Rhetorische Lehre, wie sie bei Isokrates, Alkidamas und Aristoteles zu Worte kommt, bezieht deshalb mit vollem Recht das private Ratgeben als einen wichtigen Gegenstand in ihre Unterweisungen ein⁸¹. Man hat bisher mit allzu großer Einseitigkeit lediglich nach den philosophischen Wurzeln des sokratischen Sichunterredens gefragt, ohne zu beachten, aus welchen lebensmäßigen Voraussetzungen es erwächst⁸². In der *Apologie* (31 B) etwa wird das sokratische Prüfen und Mahnen mit dem Verhalten eines Vaters oder älteren Bruders gleichgesetzt. Sokrates beruft sich also auf das bekannte Prinzip der Blutsverwandtschaft der Polisbürger (30 A), um die Aufdringlichkeit seines Verhaltens zu rechtfertigen. Ein gegenseitiges Sich-kennen-lernen-wollen und ein dauerndes Sich-kümmern der Bürger umeinander ist eben ein ganz allgemeines Kennzeichen des Lebens in der Polis, sehr verständlich, denn dies beruht ja weniger auf staatlicher Organisation als vielmehr auf einer Lebensgemeinschaft analog der des Hauses oder der Familie. Da in der Organisation der Polis selbst aber die Idee der Amtsgewalt gegenüber der Herrschaft der Gesamtbürgerschaft zurücktritt und die zahlenmäßig starken, aber nur kurzfristig ihres Amtes waltenden Körperschaften des Rats und der Gerichte eine starke Beteiligung der Bürger an der Regierung nötig machen, so hält es etwa Aristoteles im Interesse einer Auswahl

⁷⁴ Interessant ist die Sicherung von Sokrates' Gespräch mit Charmides vor erotischer Mißdeutung (155 A). Da der Zug später nicht mehr vorkommt, möchte man schließen, daß es sich hier um die erstliterarische Darstellung eines Gesprächs mit jungen Leuten handelt.

⁷⁵ Daß auch Xenophons *Memorabilien* Beispiele solcher Beratung liefern (etwa IV 5, 12), ist wichtig für das Problem des historischen Sokrates, das hier aber nur insoweit mit behandelt wird, als es zugleich ein Problem des platonischen Sokrates ist.

⁷⁶ Vgl. etwa Cic. *de off.* 1, 57.

⁷⁷ Vgl. etwa Xen. *Mem.* II 2, 12; Terenz, *Heaut.* 53ff.

⁷⁸ Besondere Pflichten gegenüber Phylen- und Demengenossen: Aristot. *Nik. Eth.* VIII 1160 a 14ff. IX 1165 a 30ff.; RE V 10ff. s. v. *Demoi* (v. Schoeffler).

⁷⁹ Ein Beispiel für viele: Aristoph. *Nubes* 467ff.

⁸⁰ Vgl. Menand. *Epitrep.* 55ff. Koerte.

⁸¹ Vgl. etwa Isokr. *Antid.* 204; Alkid. π. τ. σοφιστῶν 9; Aristot. *Rhet.* I 3, 1358 b 8.

⁸² Vgl. etwa H. G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik* (1931), bes. 22ff. 40ff.

der richtigen Männer für unbedingt erforderlich, daß möglichst jeder die Qualitäten jedes Mitbürgers genau kennt⁸³. Gegenseitiges Vertrautwerden der Bürger, die Bereitschaft, einander an Einsicht, Besonnenheit und allen Gütern teilnehmen zu lassen, und überhaupt sich um die moralische Beschaffenheit der Mitbürger zu kümmern, fordert auch Platon für den Staat der *Nomoi* an einer Reihe von Stellen⁸⁴. Solche Postulate sind nicht Ausgeburts später philosophischer Spekulation. Schon die Tatsache, daß in Athen seit alters im Fall von *ὑβρις*, *βία* und *βλάψη* nicht bloß der Betroffene, sondern jeder Bürger klageberechtigt ist⁸⁵ und daß bei einem innerpolitischen Zwist jeder Partei ergreifen muß⁸⁶, zeigt unwiderleglich, daß dem Bürger das Verhalten keines einzigen Mitbürgers gleichgültig sein darf. Isokrates aber bezeichnet es als eine selbstverständliche, auch von ihm selbst anerkannte und geübte Pflicht, den Mitbürger zu tadeln, wenn er sich nicht recht verhält, und ihm darüber hinaus mit gutem Rat zur Seite zu stehen⁸⁷; an anderer Stelle tadelt er alle die, die sich nicht um die Urteile ihrer Mitbürger über sich kümmern⁸⁸. Auch Protagoras im gleichnamigen platonischen Dialog ist es ganz geläufig, daß die Bürger einander bereitwillig Belehrung über Recht und Gesetz erteilen (327 Aff.) und daß bei Verfehlungen eines Bürgers jeder über ihn zornig wird und ihn schilt (323 A)⁸⁹. Aus derselben Haltung heraus sagt der Sprecher des Epitaphios im *Menexenos*, der eine offizielle Meinung abzugeben hat, er werde die Söhne der Gefallenen, wo immer er ihnen begegne, ermahnen, *ώς ἀριστούς εἶναι* (246 BC). All diese Dinge könnten nicht geäußert werden, wenn ein gegenseitiges Sich-kümmern der Bürger umeinander nicht das Übliche gewesen wäre. Zwar übt in Athen der Areopag auch eine Art Staatsaufsicht über die Sitten aus⁹⁰, und die griechischen Verfassungen, die von Anfang an auf eine harmonische Regelung des Gesamtlebens zielen, greifen vielfach in den privaten Bereich ein, so etwa mit Gesetzen gegen Luxus, Müßiggang, Trunkenheit oder schlechten Umgang; außerdem kann in Athen bei der Dokimasie und einer Reihe anderer Gelegenheiten jederzeit öffentlich Rechenschaft über die Lebensführung des Bürgers gefordert

⁸³ *Polit.* VII 1326b 11ff.; Aristoteles verwendet das Sich-kümmern der Bürger umeinander geradezu als essentielles Merkmal, um das Wesen der Polis gegenüber Symmachie und Handelsvertrag abzugrenzen (*Polit.* III 1280a 38ff.).

⁸⁴ *Nomoi* I 650B. VII 771D. V 738DE (... μεῖζον οὐδὲν πόλει ἀγαθὸν η̄ γνωσμὸν αὐτὸν [sc. τοὺς πολίτας] αἴτοις εἶναι). VI 759B. V 730B. Auf dem Prinzip des Teilnehmlassens an allen Gütern beruht das ganze Leiturgiewesen; zur privaten Fürsorge der Bürger füreinander in Geldangelegenheiten vgl. Antiphon 87 B 54; Demokrit 68 B 255 (*Vors.*⁵); Isokr. *Areop.* 31ff, wo durchaus nicht etwa eine lebensfremde Theorie entwickelt wird; vgl. etwa auch Aristot. *'Αθ. πολ.* 16, 2.

⁸⁵ Plut. *Solon* 18, 6ff. mit dem bezeichnenden Apophthegma Solons; Isokr. *Orat.* 20, 2; Aristot. *'Αθ. πολ.* 9, 1.

⁸⁶ Plut. *Solon* 20, 1; Aristot. *'Αθ. πολ.* 8, 5.

⁸⁷ *Areop.* 72; vgl. auch Plat. *Apol.* 26A 3ff.

⁸⁸ *Panath.* 29; *Antid.* 278f.; *Archid.* 59.

⁸⁹ Vgl. W. Jaeger, *Pandæia I* (1934) 391f., der feststellt, daß der ganze Staat für Protagoras eine erzieherische Macht sei und daß er einen solchen Staat in Athen verwirklicht gesehen habe.

⁹⁰ Isokr. *Areop.* 46; Aristot. *'Αθ. πολ.* 3, 6; weiteres bei Busolt, *Grch. Staatskunde II* 797 A. 1 (*Hdb. d. Altert. Wiss.* IV 1, 1 [1926]).

werden⁹¹. Wichtiger aber als all dies ist offenbar, daß die einzelnen Bürger einander beobachten, beraten, loben oder tadeln. Von hier aus erklärt sich der persönliche Spott der alten Komödie ebenso wie die Tatsache, daß in der Gerichtsrede vom Angeklagten herkömmlicherweise eine Rechenschaft über das ganze Leben abgelegt wird⁹². Daß Solons Gedichte ohne Berücksichtigung des Begriffs der Euthyna, der Rechenschaftsablage des gewesenen Beamten, nicht zu verstehen sind, ist bekannt; bezeichnenderweise handelt es sich in ihnen aber um eine spontan zustande kommende Rechenschaftsablage. Die umfassende Bedeutung dieser Vorstellungen für das tägliche Leben des Polibürgers ist bisher keineswegs genügend beachtet⁹³. Von hier aus erhält das sokratische *λόγος διδόται καὶ δέχεσθαι*, das ein auch im staatlichen Leben verwendeter Terminus ist⁹⁴, seinen eigentlichen Sinn; es ist essentieller Bestandteil des attischen bürgerlichen Lebens. Wolff hat die *Apologie* des Sokrates richtig aus dem Euthynagedanken erklärt und als Parallelle auf die *Antidosis* des Isokrates⁹⁵, die *Kranzrede* des Demosthenes und die letzte Rede des Perikles bei Thukydides verwiesen⁹⁶; dies ist aber nur eine gewissermaßen offizielle Sonderverwendung einer Vorstellung, die an sich eine viel größere Bedeutung für Sokrates' Wirken gehabt hat. Wenn das simonideische Fragment *πολίς ἄνδρα διδάσκει*⁹⁷ besagt, daß die Gesamtbürgerschaft, und das heißt zugleich auch der einzelne Bürger auf den anderen erzieherisch wirkt, so macht Sokrates mit diesem der Polis eigenen Gedanken in einer radikalen Weise ernst. Er kann deshalb auch in der *Apologie* den Vorwurf, er mische sich überall ein (*πολυπολεμονεῖν*) zurückweisen und betonen, daß sein Wirken dem Nutzen der Bürger dient (31B: *τὸν νῦνέτος πράττειν*)⁹⁸. Das Zusammensein im philosophischen Gespräch aber macht, wie eine Reihe von Stellen vom *Laches* bis zum *Theaitet*

⁹¹ Zur Dokimasiae vgl. Busolt a. O. I 470; anlässlich eines Dokimasisieprozesses heißt es bei Lysias 16, 1: *ἡγοῦμαι γὰρ τοῖς ἀδέσποτοις διαβεβλημένοις τοῖτον εἴριτο μεγίστων ἀγαθῶν αἰτίους, οἵτινες ἀν αὐτοὺς ἀναγκάζωσιν εἰς ἔλεγχον τῶν αὐτοῖς βεβιωμένων καταστῆναι.*

⁹² Man wird deshalb auch das bekannte Zeugnis der Periklesrede des Thukydides über die Freiheit des Privatlebens in Athen (II 37, 2; vgl. III 37, 2. VII 69, 2) nicht mit modernem Maßstab messen dürfen, sondern es nur im Verhältnis zu Sparta gelten lassen, zumal der selbe Thukydides bei der Beurteilung der politischen Rolle des Alkibiades offenbar ganz mit Recht dem Privatleben ein besonderes Gewicht beimißt (VI 15, 4. 28).

⁹³ Xenoph. *Oec.* 11, 22ff. bezeugt eine dauernde Bereitschaft des Bürgers zum Rechenschaftsgeben und Rechenschaftnehmen; dabei wird das Privatleben zugleich als eine Art Schule für das offizielle von der Polis geforderte Verhalten vor Gericht oder sonstwo angesehen.

⁹⁴ Umgekehrt ist *συμβουλεύειν* zugleich Terminus für das Ratgeben in der Ekklesie; auch *ἔλεγχειν, ἐξετάσειν*, Bezeichnungen für das sokratische Prüfen, sind im staatlichen Leben gebräuchlich; vgl. etwa das Amt der *ἐξεταστά*, das in Athen zwar erst zur Zeit des Demosthenes, dafür aber in anderen Städten bezeugt ist (Busolt a. O. I 472 A. 4; RE VI 1680 v. *ἐξεταστά* [Szanto]). Nirgends handelt es sich dabei um zunächst im staatlichen Leben verwendete Termini, die dann nachträglich auf den privaten Bereich übertragen werden, sondern bei den Griechen findet - anders als bei den Römern - von vornherein keine strikte Trennung des privaten und öffentlichen Lebens statt; vgl. dazu das demnächst erscheinende Buch des Verfassers über *Sueton und die antike Biographie*, Zetemata 1 (1950) 148.

⁹⁵ In der *Antidosis* wird zuviel als Nachahmung der platonischen *Apologie* erklärt, was in Wahrheit nur derselben Lebenssituation entstammt.

⁹⁶ Platons *Apologie*, Neue philol. Unters. 6 (1929) 35ff. 87ff.

⁹⁷ fr. 53 D².

⁹⁸ Vgl. *Gorg.* 522C.

und *Politikos* zeigen, die jeweiligen Partner miteinander bekannt und befreundet⁹⁹, ganz ebenso wie dies im täglichen Umgang der Bürger miteinander der Fall¹⁰⁰ ist und wie es von den Staatstheoretikern als Grundlage des Polislebens gefordert wird. Im übrigen darf man speziell das tägliche Zusammensein jüngerer Bürger mit älteren als eine althergebrachte Form der Unterweisung in Athen ansehen. In der *Apologie* heißt es etwa von den jungen Athenern, sie könnten – im Gegensatz zum Unterricht bei den Sophisten – mit jedem attischen Bürger zum Zweck der Belehrung zusammensein (19E). Diese traditionelle Form der Erziehung wird durch die sophistischen Wanderlehrer gesprengt: Protagoras erklärt im gleichnamigen Dialog vom Sophisten, er komme als Fremder in große Städte und bestimme dort die besten jungen Leute, den Umgang mit anderen, Verwandten oder Freunden, Älteren oder Jüngeren, aufzugeben und sich ihm anzuschließen (316C)¹⁰¹. Dazu aber steht nun wieder im Gegensatz Sokrates: Er knüpft an den Brauch der Polis an und betont nachdrücklich sein Bürgertum, sowie daß der Umgang mit ihm kein eigentlicher Unterricht, sondern ein zwangloses Zusammensein ist, das unentgeltlich erfolgt. In diesem Sinn sagt er auch bei Xenophon (*Mem.* I 6, 13): *τὴν μὲν σοφίαν ... τὸν μὲν ἀργυρόν τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν. δοτὶς δὲ ὁν ἀν γνῶ εὐφυά δύτα διδάσκων δτι ἀν ἔχη ἀγαθόν, φίλον ποιεῖται, τοῦτον νομίζομεν, ἀ τῷ καλῷ κἀγαθῷ πολίτῃ προσήκει, ταῦτα πράττειν*¹⁰². So erwächst der sokratische *λόγος* mehr noch als der sophistische, agonale, dessen Zusammenhang mit Agon, Gerichts- und Volksrede längst erkannt ist¹⁰³, aus den konkreten Gegebenheiten des Polislebens. Von hier aus erhält auch die Beobachtung Müris, daß die spezifisch technischen Termini «Dialektik» und «dialektisch» erst im Dialog *Menon* zu finden sind und daß sich Platon bis dahin mit dem zwanglosen *διαλέγεσθαι* und *λόγονς ποιεῖσθαι* begnügt¹⁰⁴, nachträglich ihren guten Sinn.

Das sokratische Gespräch knüpft also an Gegebenheiten der Polis an¹⁰⁵; zugleich führt es aber von allem Anfang an darüber hinaus. Der platonische Sokrates bestreitet von jeher mit aller Entschiedenheit, daß jeder Bürger, daß die *πολλοὶ* erzieherisch wirken können¹⁰⁶. Auf allen Gebieten kann maßgebend nur der Fachmann sein, *οἱ εἰς καὶ αὐτῇ ἡ ἀλήθεια* (*Kriton* 48A). Dieser eine ist Sokrates der zugleich

⁹⁹ Vgl. etwa *Kriton* 49D; *Lach.* 181C; *Polit.* VI 498CD; *Theait.* 146A; *Politik.* 258A.

¹⁰⁰ Dirlmeier a. O. 48 hat die These aufgestellt, daß die Vorstellung einer *φιλίᾳ τῶν πολιτῶν* erst durch Protagoras oder die Sophistik aufgebracht worden sei. Wenn das wirklich stimmen sollte, so müßte man mindestens hinzufügen, daß hier nur die treffende Bezeichnung für etwas gefunden wurde, was in Wirklichkeit längst bestand.

¹⁰¹ Vgl. auch 313Aff.

¹⁰² Vgl. auch *Plat. Gorg.* 520E.

¹⁰³ Vgl. S. 134 A. 33.

¹⁰⁴ Mus. Helv. 1 (1944) 154. 159.

¹⁰⁵ Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß etwa wesentliche Elemente der eleatischen und sophistischen Argumentationstechnik von Sokrates und dem frühen Platon aufgenommen worden sind (obwohl Platon mit dem Terminus «Dialektik» jedenfalls nicht an Zenon angeknüpft hat; Müri a. O. 165ff.). Das Problem bedarf indes einer ausführlichen eigenen Untersuchung.

¹⁰⁶ *Apol.* 24Bff.; *Prot.* 327E; *Menon* 92E; *Polit.* VI 492B.

der einzige echte Bürger Athens ist, wie zwar erst im *Gorgias* (521D) ausdrücklich gesagt, aber schon in den früheren Dialogen angedeutet wird, trotz aller Bekundungen des Sokrates, er wisse nichts¹⁰⁷. In dieser Formulierung vom einzigen Bürger Athens ist sowohl die enge Verbindung mit Athen als auch die tiefe Gegensätzlichkeit, die ihn vom bestehenden Staat trennt, treffend in einem bezeichnet. Ebenso ist die Gemeinschaft, die das gemeinsame Philosophieren schaffen soll und schafft, von vornherein eine neue, und dementsprechend die Tugend, die auf dem Wissen beruht, eine rein geistige, verschieden von dem Band, das im konkreten Staat den Bürger an den Bürger bindet. Dies gilt schon damals, als der platonische Sokrates noch direkt und mit Erfolg auf die sittliche Erneuerung seiner Vaterstadt einwirken zu können glaubt. Die neue Gemeinschaft der Philosophierenden aber wird befestigt zunächst durch die gemeinsame Einsicht in das Nichtwissen des Gesuchten, darüber hinaus durch das gemeinsame Suchen und schließlich, wie schon der *Kriton* lehrt, durch die *όμολογία* des philosophischen Gesprächs, die dem griechischen Terminus entsprechend als rechtliche Vereinbarung zwischen zwei Kontrahenten aufgefaßt wird¹⁰⁸. So ist der Raum, in dem die Philosophierenden sich treffen, potentiell bereits der der Akademie¹⁰⁹, und was bei ihrer faktischen Gründung hinzukommt, ist im Grunde nur die äußere Organisation und später dann die Ausdehnung der wissenschaftlichen Interessen. Die Gespräche aber, die dort geführt werden und in denen man durch gegenseitiges Prüfen und Rechenschaftgeben miteinander bekannt und vertraut wird, bewahren in gewandelter, vergeistigter Form wesentliche Elemente des attischen Gemeinschaftslebens und des bürgerlichen Ethos, das dieses erfüllt hat.

¹⁰⁷ Zur Beurteilung des Nichtwissens im frühplatonischen Dialog W. Jaeger, a. O. II 144ff.

¹⁰⁸ Sokrates' Entschluß, nicht aus dem Gefängnis zu fliehen, erscheint als Ausdruck vollkommener Konsequenz, als Bewährung verbindlicher Sätze der Lehre durch die Tat und als Erfüllung eingegangener rechtlicher Verpflichtungen gegenüber Athen. Dementsprechend fordert Sokrates von Kriton ein *ἔμμενειν* (49 E 2) gegenüber den *όμολογοι* (49 A 8), und ebenso fordern es die Nomoi von Sokrates (50 C 5, 53 A 5). Wie die Papyri zeigen, handelt es sich dabei um der Rechtssprache völlig geläufige Termini. Am Beginn der *No-moide* (49 E 6: *πότερον ἀ ἄν τις ὄμολογήσῃ τῷ δικαιῳ ὄντα ποιητέον ή ἔξαπατητέον;* 50 A 2: *καὶ ἔμμενοντεν οἷς ὄμολογῆσαντεν δικαιοῖς οὖσιν η οὐ;)* wird gewissermaßen noch einmal das beherrschende Prinzip des Gesprächs zwischen Sokrates und Kriton formuliert und Kriton das Ethos der Lehrerörterung wieder ins Bewußtsein gerufen, damit er auch die folgenden Fragen richtig beantwortet. Von der Treue zu den dialogischen *όμολογοι* ist die Gemeinschaft mit Sokrates abhängig (49 D 3, 6); hierzu steht parallel 50 A 8ff.: die Staatsgemeinschaft wird aufgehoben, wenn die von jedem Bürger *ἔργα* anerkannten Gesetze des Staates nicht beachtet werden. – G. Bornkamm, *Hermes* 1936, 377ff. hat auf die doppelte Verwendung des Terminus *όμολογία* im *Kriton* bereits aufmerksam gemacht, seine Bemerkungen sind indes nirgends eindringend. Vor allem wird die *όμολογία* als politischer Begriff gefaßt, während er in Wahrheit der Rechtssprache angehört. Vorschnell ist es auch, die durch die *όμολογία* der Gesprächspartner begründete Gemeinschaft ohne weiteres mit dem realen Staat gleichzusetzen.

¹⁰⁹ Zur Akademie vgl. jetzt H. Herter, *Platons Akademie*, Bonner Universitätsschriften 4 (1946).

Der Suffixtypus *-ullus*, *-a*, *-um* lateinischer Appellativa

Von Max Niedermann, Neuchâtel

Dem Suffix *-ullus*, *-a*, *-um* haften in der lateinischen Sprachüberlieferung zwei bemerkenswerte Eigentümlichkeiten an, nämlich einmal die, daß es in Appellativen verhältnismäßig selten, in Eigennamen im Gegenteil überaus häufig vorkommt, und sodann die andere, daß es aus sehr verschiedenen Quellen geflossen ist. Im folgenden soll vorerst nur von den Appellativa die Rede sein; die Eigennamen auf *-ullus*, *-a* bleiben einer späteren Sonderbehandlung vorbehalten. Da indessen einzelne Appellativa auch als Eigennamen Verwendung gefunden haben, so wird doch gelegentlich vorgreifend auch auf diese letzteren Bezug zu nehmen sein.

Ich bespreche die einschlägigen Bildungen zunächst in alphabetischer Reihenfolge, um am Schluß das näher Zusammengehörige gruppenweise zusammenzuordnen.

ampulla «Fläschchen für Salöl, Wasser- oder Weinflasche», aus **ampor-(e)lā*, Diminutivum zu *amp(h)ora* «großes zweihenkliges Tongefäß zur Aufbewahrung von Wein oder Öl», dieses entlehntes gr. ἀμφορέας¹ mit Angleichung des Ausgangs an den anderer Gefäßnamen wie *olla*, *orca*, *patera*, *patina*, *scutra*, *urna*; s. Walde-Hofmann, *Lat. etymol. Wtb.* I 42. Aus *ēnormis*, *oportet*, *extorris* gegenüber *alumnus* <**alom(e)nos* (vgl. gr. τοεφόμενος), *eunt* <**e(i)ont(i)* (vgl. dor. φέροτι), *promunturium* <**promonturium* (St. mont-), *onustus* <**onostos* (St. onos-/es- wie gr. γενοσ-/εσ-) darf nicht gefolgert werden, daß das *o* von **ampor(e)lā* erst nach der Assimilation von *-rl-* zu *-ll-* in *u* übergegangen ist. In der Tat ist das *o* griechischer Lehnwörter in geschlossener Binnensilbe auch bei folgendem *r* zu *u* geworden wie aus *amurea* <ἀμόρηγη und aus *cothurnus* <κόθοροντος zu ersehen ist. Der scheinbare Widerspruch zwischen *ēnormis*, *oportet*, *extorris* einerseits und *amurea*, *cothurnus*

¹ Das griechische ἀμφορέας wurde zu einer Zeit übernommen, als das Lateinische noch keine aspirierten Verschlußlaute kannte und daher θ, φ, χ in griechischen Lehnwörtern durch *t*, *p*, *c* wiedergab. Als dann etwa gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts im Zuge der Ausbreitung der Kenntnis des Griechischen unter den Römern die genauere Artikulation und Transkription *th*, *ph*, *ch* aufkam, drang die Aspiration nachträglich auch in *ampora* ein, nicht jedoch in *ampulla*, weil man sich des fremden Ursprungs dieses letztern nicht mehr deutlich bewußt war. Übrigens unterblieb sie in der volkstümlichen Umgangssprache selbst bei dem Grundwort *ampora* (vgl. Appendix Probi 227 *amfora* non *ampora*, ebenda 192 *strofa* non *stropa*), gerade so wie im Volkslatein auch das ursprünglich zur Wiedergabe des griechischen *v* (d. h. des im Lateinischen nicht vorhandenen Lautes ü) verwendete *u* nach dessen Ersatz durch *y* in der Sprache der gebildeten Schichten noch weitgehend beibehalten wurde (vgl. App. Pr. 191 *tymum* non *tumum*, 195 *myrta* non *murla* und W. Schulze, Kleine Schriften 425). Die Schreibung *amphora* bei Plaut. *Cas.* 121, *Mil.* 824 und bei Cato *Agr.* 10, 2; 11, 2; 36; 57; 88, 1; 120 beruht selbstverständlich auf Modernisierung durch spätere Abschreiber.

anderseits findet seine Erklärung darin, daß *o* im Griechischen eine geschlossenerere Aussprache hatte als im Lateinischen und daß infolgedessen die konservierende Wirkung eines nachfolgenden *r* in griechischen Lehnwörtern weniger zur Geltung kam.

anulla, Diminutivum zu *anus*, -ūs; vgl. Fronto 1, 15, p. 185, 2 Naber ab *anu an-*[*n*]*ulla*. Das gewöhnliche Diminutivum von *anus* war *anicula* (vgl. z. B. Ter. *Andr.* 231, *Phorm.* 98, Cic. *Tusc.* 2, 40 usw.) mit der vulgären Dublette *anuc(u)la* (z. B. App. Pr. 172 *anus non anucla*, C. G. L. II 534, 11 *anucla*: γοῖα, III 439, 50 *anucula*: γοῖς²). Obwohl ganz vereinzelt dastehend darf aber *anulla* nicht in Zweifel gezogen werden. Hier tritt nämlich der Eigename *Anulla* (C. I. L. VIII 7694, 7. 8047. 15959. 20699) in die Lücke. Auffällig ist freilich, daß alle sicheren Belege für dieses Cognomen *Anulla* aus Afrika stammen, was zu der Vermutung führen könnte, daß hier bloß das Suffix lateinisch, das Grundwort hingegen einheimisch sei, daß somit eine rein zufällige Homonymie mit dem appellativen *anulla* vorliege. Bei genauerem Zusehen erweist es sich jedoch, daß eine derartige Annahme fehl ginge. So war das von *Anulla* hergeleitete *Anullinus* keineswegs auf Afrika beschränkt. *P. Cornelius Anullinus*, Consul II ordinarius im Jahr 196, und sein Sohn *P. Cornelius Anullinus*, Consul ordinarius im Jahr 216 n. Chr. stammten aus Iliberris in der Baetica (s. Groag, RE, 1. Reihe, 4, 1258f.). *Annius Anullinus* hieß ein Praefectus urbis der Jahre 306/7 und 312 n. Chr. (s. Seeck, RE, 1. Reihe, 1, 2651) und Eutropius 9, 19 nennt einen Senator *Anullinus*, dessen Freigelassener der Kaiser Diokletian gewesen sein soll; für diese letzteren aber ist afrikanische Herkunft weder zu beweisen, noch auch nur irgendwie wahrscheinlich zu machen. Inschriftlich ist übrigens *Anullinus* außerhalb Afrikas auch noch überliefert C. I. L. XI 628. 3871, *Anull(ina ? oder -a ?)* C. I. L. II 951. 2001. Entscheidend sind die inschriftlichen Cognomina *Anus* C. I. L. II 1476. 2130. 3513; X 3922 und *Anucla* C. I. L. VIII 19215, *Anucella* VIII 7694, 13, denn niemand wird bestreiten wollen, daß diese unter sich und mit *Anulla* zusammengehören und daß das Grundwort das lateinische Appellativum *anus* ist.

Die Entstehung von *anulla* lege ich mir folgendermaßen zurecht. *anus* wurde bekanntlich häufig appositionell gebraucht; vgl. z. B. Plautus *Aul.* 807 *nutrix anus*, *Rud.* 671 *sacerdos anus*, Ovid *Met.* 8, 631 *pia Baucis anus*, Livius 39, 11, 4 *anum Aebutiam*. Das konnte dazu führen, daß in Verbindungen wie *anus Fabulla*, *anus His-pulla*, *anus Marulla* Angleichung zu *anulla Fabulla*, *anulla Hispulla*, *anulla Marulla* eintrat; man denke beispielsweise an ital. *eglino amano* für *egli amano*. Das Lateinische selbst liefert vielleicht eine Parallele in *primulo diluculo* Plaut. *Amph.* 737 und *primulo crepusculo* Plaut. *Cas. prol.* 40 für *primo diluculo*, *primo crepusculo*. Man

² Vulgäres *anuc(u)la* neben hochlateinischem *anicula* ist genau vergleichbar mit *genuc(u)-lum* (z. B. Greg. *Tur. Franc.* 2, 37, *glor. mart.* 87; C. G. L. II 33, 8 *genueula*: γόνατος; auch vorausgesetzt durch ital. *ginocchio*, afrz. *genouil*), *fenuc(u)lum* (z. B. Ser. Samm. 35. 875, Diosc. lat. 3, 53; C. G. L. III 539, 13. 563, 57. 632, 35; ital. *finocchio*, frz. *fenouil*), *peduc(u)lus* (z. B. Petron 57, 7; C. G. L. II 470, 55. 576, 6; III 18, 15. 90, 22 usw.; ital. *pidocchio*, afrz. *peouil*) als vulgäre Entsprechungen von *geniculum*, *feniculum*, *pediculus*; s. Heraeus, Kleine Schriften 140ff.

wird freilich einwenden, daß hier *primulo* nicht durch rein mechanische Angleichung an *diluculo*, *crepusculo* zustande gekommen sei, sondern daß durch die Verwendung von *primulus* an Stelle von *primus* die kaum erst beginnende Dämmerung zum Ausdruck gebracht werden soll. Aber man darf doch nicht übersehen, daß *primulo* gerade nur in Verbindung mit gleich ausgehendem *diluculo*, *crepusculo* auftritt, daß also beispielsweise nie *primula nocte*, *primulo vere* u. dgl. gesagt wurde.

bērullus «Beryll» (meergrüner Edelstein), entlehnt aus gr. βήρυλλος zu einer Zeit, wo der im Lateinischen ursprünglich nicht vorhandene Laut *ü* des griechischen *v* in Lehnwörtern noch approximativ durch *u* wiedergegeben wurde (s. oben S. 147, Anm. 1 und S. 157). Nachdem dann in der Folge die Römer das griechische *v* lautgerecht auszusprechen gelernt und den Buchstaben *Y* in ihr Alphabet eingeführt hatten, wurde gr. *v* nicht bloß in den von da an aufgenommenen Lehnwörtern, sondern größtenteils auch in den schon früher eingedrungenen durch *y* transkribiert. Immerhin ist die Schreibung *berullus* neben *beryllus* bewahrt bei Plin. *Nat.* 1, 37, 20 (*berullis* Bamberg., *beryllis* dett.), 37, 76; Juv. 5, 38 (*berullo* P¹ SB, *berillos* P² ω), Tert. *Anim.* 9 (*berullis* A). Insbesondere begegnet als Cognomen verwendetes *Beryllus* auf Inschriften sehr oft in der Schreibung *Berullus*, so C. I. L. II 2233. 6006; VI 802. 5295. 6416. 7036 u. o.; X 4048. 4246; XI 5086; XII 5760; XIV 204 (dagegen *Beryllus* z. B. C. I. L. III 1939; VI 4054. 7747. 12762. 13566. 14058 u. o.; IX 5906; X 1403a 2, 6. 2596. 3050. 7719; XII 3323 usf.). Das hat seinen Grund natürlich darin, daß das in der Form *-ullus* übernommene Suffix des griechischen βήρυλλος sofort mit dem echt lateinischen *-ullus* identifiziert und daher *bērullus* (und erst recht das Cognomen *Bērullus*) vielfach selbst von Gebildeten nicht mehr ohne weiteres als Fremdwort empfunden wurde.

betulla «Birke», gallischer Herkunft nach Plin. *Nat.* 16, 74: *Gallica haec arbor* (sc. *betulla*) ... *bitumen ex ea Galliae excoquunt*; vgl. mir. *be(i)the*, kymr. *bedw-en*, bret. *bezv-enn* «Birke»³. Das Suffix *-ullus* begegnet oft in gallischen Kurz- und Kosenamen des Typus *Adiatullus* C. I. L. III 5350. 11535. 11571, *Catullus*, *-a*, besonders häufig in Inschriften aus der Gallia cisalpina C. I. L. V 2126. 3122. 4137. 4162. 4460. 4484. 5300. 7239 (der Dichter C. Valerius Catullus stammte aus Verona im cisalpinischen Gallien), *Cintullus* C. I. L. V 5223. 5676. 6604; XII 3944, *Ritulla* C. I. L. III 11739 neben den Vollnamen *Adiatorix*, Sohn des Tetrarchs der Galater Domnekleios, Strab. 12, 543, *Catumarus* C. I. L. III 4263, *Catuvolcus*, Fürst der gallischen Eburonen, Caes. *Gall.* 5, 24, 4. 26, 1; 6, 31, 5; *Cintugenus* C. I. L. XIII 672. 694. 1031, *Cintucnatus*, *Cintugnatus* C. I. L. XIII 695. 696. 844; *Ritumara* C. I. L. III 11654. Verwunderlich bleibt, daß im Inselkeltischen bloß das Grundwort belegt ist, woraus jedoch keineswegs geschlossen werden darf,

³ Ital. *bidollo* und afrz. *beoul* «Birke» setzen ein durch Angleichung der Endung von *betulla* an die von *pōpulus* entstandenes lat. **betullus* voraus. Diese Einwirkung von *pōpulus* auf *betulla* muß sogar teilweise noch weiter gegangen sein, denn gewisse italienische Dialektformen wie cremonesisch und romagnolisch *bedol* weisen nicht allein auf ein lat. **betulus* statt *betullus* zurück, sondern haben geradezu die Bedeutung «Pappel» angenommen; s. Meyer-Lübke, REW Nr. 1068.

daß in *betulla* das Suffix erst im Lateinischen angetreten sei. Vielmehr haben wir es, wie auch in dem gleich zu nennenden *cucullus*, tatsächlich mit dem keltischen Suffix *-ullus* zu tun, das durch die Entlehnung dieser Wörter im Lateinischen heimisch geworden bzw. mit dem lateinischen *-ullus* zusammengeflossen ist⁴.

caesulla. Fest. p. 340, 30f. ed. Lindsay und Paul. Fest. p. 341, 6 L.: *ravillae* (*raviliae* codd.) *a ravis oculis quemadmodum a caesiis caesullae*. Diese Notiz ist vermutlich eine Etymologisierung des Eigennamens *Caesulla*, der in republikanischer Zeit als weibliches Praenomen in Falerii und in Pisaurum und in der Kaiserzeit als weibliches Cognomen überliefert ist⁵, so wie das zugehörige Maskulinum *Caeso* unter der Republik als Praenomen namentlich in der Gens Fabia und in der Gens Quintia, vereinzelt auch in anderen Geschlechtern heimisch war und dann später ebenfalls als Cognomen vorkommt (die Belege im Onomasticon des Thes. I. l. s. vv. *Caesulla* und *Caeso*). *Caeso* ist individualisierend zu *caesus*, dessen Bedeutung weiter unten erörtert werden soll, hinzugebildet wie *Cato* zu *catus* «gescheit, schlau»⁶, *strabo* (ofters als Cognomen *Strabo*) zu *strabus* «schielend». *Varro* (mit «expressiver» Gemination) zu *vārus* «krummbeinig». *Caesulla* aus **Caison(e)-lā* verhält sich zu *Caeso* gerade so wie *Aprulla* (in der Kaiserzeit überall im römischen Reich anzutreffendes weibliches Cognomen; die Belege im Thes. I. l. II 211) zu männlichem *Apro* (s. Thes. I. l. a. a. O., als Appellativum erhalten im Umbrischen der Iguvinischen Tafeln, Acc. sg. *abrunu* «aprum» und Acc. pl. *abrons* «apros», deren lateinische Entsprechungen **aprōnem*, **aprōnēs* lauten würden). *Hispulla* (Cognomen der Gattin und der Tochter des *Corellius Rufus*, s. Groag, RE, 1. Reihe, 4, 1225, ferner einer durch ihre Korpulenz zum Gespött gewordenen Frauensperson bei Iuv. 6, 74 und 12, 11) zu *Hispo*⁷ (z. B. *Romanius Hispo*, berüch-

⁴ Unter Berufung auf die oben angeführte Pliniusstelle hat man mehrfach *betulla* mit lat. *bitāmen* «Erdharz» in Beziehung gesetzt, sei es daß die Birke im Gallischen ihren Namen davon bekommen hätte, daß sie das Produkt **betu* lieferte (gall. **betu* — skr. *jatu* «Lack», ags. *cwidu* «Harz», ahd. *quitī*, *kuti* «Leim», nhd. *Kitt* aus idg. **g̊wetū*; das im Italischen daraus nach dem Muster von *alāmen* weitergebildete *bitāmen* müßte wegen seines *b* aus einer oskisch-umbbrisch-sabellischen Mundart ins Lateinische eingedrungen sein), so Thurneyssen, I. F. 21, 175, sei es daß umgekehrt das Erdharz *bitāmen* benannt worden wäre, weil es aus dem Baume **betu* gewonnen wurde, so Loth, Revue celt. 44, 7. Im letzteren Falle müßte natürlich auf die Annahme etymologischer Verwandtschaft von lat. *bitāmen* mit skr. *jatu* usw. verzichtet werden. Gegen die von Thurneyssen vertretene Auffassung erhöbe sich der Einwand, daß im Gallischen nicht erst die Ableitung *betulla*, sondern bereits das Grundwort **betu* «Birke» bedeutete, ein Bedeutungswandel von «Erdharz» zu «Birke» aber jeder Wahrscheinlichkeit entbehren würde.

⁵ *Caesulla* bezeichnete immer Personen weiblichen Geschlechts. W. Otto, I. F. 15, 11f. irrt also, wenn er es mit männlichen Cognomina wie *Rāvilla* (I. *Cassius Rarilla*, Consul im Jahr 127 v. Chr.) oder dem bei Juvenal 9, 4 genannten *Rāvola* auf eine Linie stellt. Nebenbei bemerkt stammt dieses *Rāvola*, *Rāvilla* wohl nicht von *rārus* in der Bedeutung «grau», sondern in der Bedeutung «heiser»; *Rāvola*, *Rāvilla* (*vox*) wie *Scaevola* (*manus*) «Linksänder».

⁶ Gegen diese völlig evidente Etymologie kann die von Nehring, Glotta 13 (1924) 14, ebenda 17 (1929) 124 und neuestens nochmals in der Festschrift Havers (Wien 1949) 167 verfochtene Annahme etruskischen Ursprungs von *Cato* nicht aufkommen.

⁷ Dieses Individualisiering von nicht mehr zu belegendem, aber durch *hispidus* «struppig» vorausgesetztem **hispus*; vgl. *stolidus* «tölpelhaft, geistig beschränkt, dumm», abgeleitet von **stolus*, individualisierend *Stolo* als Cognomen in der Gens Licinia.

tiger Delator unter Tiberius und seinen Nachfolgern, s. Gerth, RE, 2. Reihe, 1, 1063f.; *M. Eppuleius Proculus L. f. Ti. Caepio Hispo*, s. Groag, RE, 1. Reihe, 6, 260f.; *Hispo* ein Päderast bei Iuv. 2, 50), *Nerulla* (C. I. L. VI 3510; IX 1074) zu *Nero* (Cognomen der aus dem Sabinerland stammenden patrizischen Gens Claudia, s. Münzer, RE, 1. Reihe, 17, 41, vereinzelt auch von Angehörigen anderer Geschlechter, z. B. *Aurelius Nero* C. I. L. VI 13161, *L. Ulpianus Nero* C. I. L. VIII 3278). Diminutiva wie *Caesulla* zu *Caeso* dienten nicht bloß im Lateinischen, sondern auch in andern indogermanischen Sprachen öfters der Motion; vgl. z. B. die Paare lat. *puer* : *puella*, *adulescens* : *adulementula*, gr. $\pi\alpha\tau\varsigma$: $\pi\alpha\delta\tau\varsigma\eta$, ahd. *folo* «Hengstfüllen» : *fulihha* «Stutenfüllen», *nëvo* «Neffe» : *niftila* «Nichte», lit. *tařnas* «Diener» : *tarnáité* «Dienerin»; s. W. Schulze, *Zur Gesch. lat. Eigennamen* 136, Anm. 4 und Niedermann, *Festschrift Tappolet* (Basel 1935) 230f. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht das im C. I. L. wohl mehr als 100mal vorkommende *Felicula*, neben dem, soweit ich feststellen konnte, kein einziges *Feliculus* steht, woraus mit voller Evidenz hervorgeht, daß *Felicula* das Femininum zu *Felix* ist.

Wie eben gesagt, gehen *Caeso*, *Caesulla* auf *caesus* zurück. Was hat es nun aber mit diesem *caesus* für eine Bewandtnis? Sofern die Angabe des Festus, *caesullae* heiße «Frauen mit blau schillernden Augen», nicht lediglich aus dem lautlichen Anklang an *caesius* gefolgert ist, so ergäbe sich daraus, daß *caesius* eine Umbildung von *caesus* sein müßte und daß dieses letztere einstmals eine vermutlich durch Bluterguß infolge eines Schlages mit einem stumpfen Gegenstand am Körper hervorgerufene blaue Färbung bezeichnet hätte. Ein solches *caesus* fände eine Parallelie an *pressus*, eigentlich «blau unterlaufen infolge einer Quetschung», woraus durch Metathese *iacinctinas* (d. i. *hyacinthinas*): *persas* im Reichenauer Bibelglossar 584 und weiterhin frz. *pers* «blau verschiedener Tönung» (s. Godefroy, *Dict. de l'anc. langue franç.* 6, 111, M. L. Wagner, *Glotta* 8, 237, Niedermann, *Vox Romanica* 5, 186f.), heute wie lat. *caesius* speziell von der Färbung der Regenbogenhaut des Auges gebraucht⁸. Es sind jedoch noch andere Möglichkeiten in Erwägung zu ziehen. Nach Mommsen, *Röm. Forsch* 1, 17, dem Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*¹ 484, Anm. 1 beipflichtet, wäre appellatives *caesones* der Name der ausgelassenen jungen Leute gewesen, die am Luperkalienfest um die römische Altstadt herumliefen und die ihnen Begegnenden, zumal Frauen, unter

⁸ Die nahe Berührung von *caesius* mit *pressus* > *persus* > frz. *pers* erhellt z. B. aus der Vergleichung von Cic. *Nat. deor.* 1, 83 *caesios oculos Minervae* mit La Fontaine, *Filles de Minée: la déesse aux yeux pers*, wo *caesius* einerseits und *pers* anderseits das homerische Epitheton $\gamma\lambda\alpha\chi\omega\pi\varsigma$ wiedergeben. *caesius leo* bei Catull. 45, 6 ist der Löwe mit den funkelnden Katzenaugen (vgl. C. G. L. III 86, 62/63 $\gamma\lambda\alpha\chi\omega\varsigma$: *caesius, cattineis oculis*). Als Grundbedeutung von *caesius* schiene mir demnach anzusetzen «mit je nach der Beleuchtung wechselnden Reflexen» (vgl. frz. *chatoyer* «in verschiedenen Farben schillern» von *chat* «Katze»). Das legt schließlich die weitere Vermutung nahe, daß lat. *caesus* von Hause aus ein wechselndes Blau, ein Blau, das in andere Farben übergehen kann, bedeutet hätte, so wie ein von einem Schlag herrührendes blaues Mal bei der Resorption des Blutes, das sich in das Körperegewebe ergossen hat, eine grüne und gelbe Farbe annimmt, bevor es verschwindet, und daß *caesius* daraus nach Analogie von *varius* umgestaltet worden wäre, wo für man sich auf die Glosse C. G. L. V 272, 61 und 355, 28 *caesios: varios oculos* berufen könnte.

Neckereien mit Riemen aus rohen Ziegenfellen auf den Rücken oder auf die flache Hand schlugen (s. Marbach, RE, 1. Reihe, 13, 1817). Da ein so aufgefaßtes *caesones* kein Femininum neben sich gehabt hätte, wäre *Caesulla* erst aufgekommen, nachdem *caeso* zum Nomen proprium geworden und seine Etymologie in Vergessenheit geraten war. Mommsens Deutung ist jedoch abzulehnen, denn die «Schläger» bei den Luperkalien hätten doch nur **caedones* genannt werden können, nicht aber *caesones*. Ernstliche Beachtung erheischt hingegen Paul Fest. p. 50, 6 L. *caesones appellantur ex utero matris exsecti*, wonach *caeso* als Appellativum ein durch die Operation des Kaiserschnitts zum Leben beförderter Knabe und folglich *caesulla* ein unter eben solchen Umständen geborenes Mädchen gewesen wäre.

cēpulla «Zwiebel», öfters bei Palladius und Apicius (die Belege im Thes. l. l. III 849), fortlebend in ital. *cipolla* und span. *cebolla* sowie im entlehnten ahd. *zwibollo*, neben seltener bezeugtem *cēpula* (dieses z. B. bei Cael. Aur. *Acut.* 3, 4, 42 und Anth. 205, 5). Strodach, *Latin diminutives in -ello'a- and -illo'a-* (Diss. Philadelphia 1933) 17 Anm. 15 macht sich die Erklärung bequem mit der nichts-sagenden Bemerkung zu *cēpulla*: «late Latin by-form of *cēpula* with gemination of *l*». In Wirklichkeit liegt ein Diminutivum zweiten Grades von *cēpa* vor, also **cēpul(u)la*, genau vergleichbar mit *agellulus*, *ampullula*, *puellula* u. ä. Die Synkope des *u* der Paenultima von **cēpul(u)la* erfolgte unter der Einwirkung des Akzents der Antepaenultima, der in der Umgangssprache seit der frühen Kaiserzeit ein Starkton geworden war⁹. Daher z. B. in den pompejanischen Inschriften synkopierte Formen wie *Proclus* C. I. L. IV 88, 1281, 1543, *Felicla* IV 2199, 2200, 4023, *mascl(os)* IV 3890, *amphras* (= *amphoras*) IV 4811, *suspendre* IV 1864; s. Väänänen, *Le latin vulgaire des inscriptions pompeianes* (Diss. Helsinki 1937), 70ff.

cucullus, Dublette von *cucūlus* «Kuckuck», auch Name einer Pflanze; vgl. Plin. *Nat.* 1, 27, 44 *cucullus sive strumus sive strychnos*; C. G. L. III, 89, 61 κόκκινος: *cucullus*; V 186, 36 *cucullus a sono vocis compositum nomen habet*; als handschriftliche Variante bei Hor. *Sat.* 1, 7, 31. *cucūlus* ist eine Ableitung von dem Ruf des Vogels *cucū* mittels des Suffixes *-lus*. Nachdem aber einmal durch affektive Konsonantendehnung mit Kürzung der vorausgehenden Vokallänge («gémimation expressive» nach einem von Meillet geprägten Terminus) eine Nebenform *cucullus* entstanden war, mußte diese von den Römern als eine Bildung nach Art von *aucellus* «Vogel» (C. G. L. II 25, 42; 597, 9. ital. *uccello*, afrz. *oisel*), *cardellus* «Stieglitz» (C. G. L. V 161, 27; 274, 31, ital. *cardello*), *fring(u)illus* «Buchfink» (Mart. 9, 54, 7; C. G. L. III 17, 46; 188, 46; 319, 11, ital. *fringuello*) aufgefaßt, d. h. in *cuc-ullus* zerfällt werden.

cucullus, seit dem Beginn der Kaiserzeit namentlich bei Martial und Juvenal

⁹ In *puellula* bei Ter. *Phorm.* 81 und Catull. 61, 57, 182, 188 waren die akzentlichen Bedingungen für die Synkope des Vokals der Paenultima noch nicht gegeben und *agellulus* war ein ausgesprochenermaßen schriftsprachlicher Ausdruck (man beachte, in der Tat, daß *ager* im Romanischen durchweg durch *campus* ersetzt ist). Überdies wäre in diesen Fällen wie bei dem erst seit Greg. *Tur. Franc.* 9, 6 und Ven. *Fort. Vita Germ.* 2 bezeugten *ampullula* die Synkope unterblieben oder rückgängig gemacht worden, um den Zusammenfall mit den Diminutiva des ersten Grades zu vermeiden.

«Mantel mit Kapuze oder Kapuze für sich allein aus dunklem, zottigem Wollstoff», *cuculla* seit Hieronymus «Mönchskutte» (s. Thes. I. I. IV 1280f.)¹⁰. Zweifellos Lehnwort aus dem Gallischen, nicht etwa wegen des ir. *coc(h)ull*, das vielmehr aus dem Lateinischen rückentlehnt ist (s. Vendryes, *De Hibernicis vocabulis, quae a Latina lingua originem duxerunt* [Paris 1902] 127), sondern wegen *bardocucullus* «Mantelkleid nach Art des von den gallischen Barden getragenen» und vor allem, weil wir durch Martial und Juvenal wissen, daß es gallische Fabriken waren, die diese Gattung von Kleidungsstücken herstellten; vgl. Iuv. 8, 145 *Santonicus cueullus*, Mart. 14, 128, 1 *Santonicus bardocucullus*, 1, 53, 5 *Lingonicus bardocucullus*¹¹. Die Etymologie dieses Wortes, insbesondere die Frage, ob eine redupliizierte Bildung *cu-cullus* oder aber ein mit dem oben S. 149f. erwähnten gallischen Suffix *-ullus* abgeleitetes *cuc-ullus* vorliegt, ist hier irrelevant¹². Wichtig ist allein die Feststellung, daß auf alle Fälle die Römer in dem entlehnten *cucullus* ihr Suffix *-ullus* zu erkennen glaubten.

culillus oder *cululla* oder *cululum*, nur zweimal bei Horaz, *Carm.* 1, 31, 11 und *Ars* 434, und zwar beidemal im Abl. pl. vorkommender Name eines Trinkgefäßes. Die Handschriften schwanken zwischen den Lesearten *culillis* und *culillis*, die als

¹⁰ *cucullati* hießen im Mittelalter die Mönche; s. z. B. Baxter and Johnson, *Medieval word-list from British and Irish sources* (London 1934) 113.

¹¹ Daß die Entlehnung von *cucullus* in alte Zeit hinaufreicht, ergibt sich aus der schon bei Cato *Agr.* 2, 3 begegnenden Weiterbildung *cucul(l)io* als Benennung eines wohl einfach aus einem über den Kopf gestülpten Sack mit einem Ausschnitt für den Kopf bestehenden Übergewandes, wie es die Feldarbeiter trugen. Die Abschriften des verlorenen Codex Medicus und die auf diesem letzteren fußende Ausgabe des Petrus Victorius (Lyon 1541) bieten übereinstimmend *cuculiones* mit nur einem *l*, und auch Politianus in seiner 1482 am Rande der *Editio princeps* von 1472 beigeschriebenen Kollation des Medicus hat zu diesem *cuculiones* keine Variante vermerkt. Das erklärt sich möglicherweise daraus, daß Cato, wenn nicht immer, so doch wenigstens noch teilweise die Doppelkonsonanten mit dem einfachen Konsonantenzeichen schrieb und daß sie später von den Kopisten allgemein durchgeführte Doppelschreibung in diesem Fall ausnahmsweise unterblieben wäre, weil es sich um ein ihnen unbekanntes Wort handelte. Hinsichtlich seiner Bildungsweise gemahnt *cucullio* an das Lemma der Glossa C.G.L. V 513, 3 *sacelliones : sacculos*.

¹² Goldberger, Glotta 18, 50f. setzt das von ihm offenbar für echt lateinisch gehaltene *cucullus* «Kapuze» mit *cuculus* «Kuckuck» gleich, unter Zuhilfenahme eines hypothetischen semantischen Zwischengliedes «vulva». Die Bedeutungsentwicklung wäre nach ihm dieselbe gewesen wie bei *tutulus*, einerseits «kegelförmige wollene Kopfbedeckung der Pontifices und der Flamines», anderseits «von purpuren Wollbinden durchflochtene hohe Haartracht der Gattin des Flamen Dialis», dem zunächst ein nirgends bezeugtes *tutulus* «cunnus» und letzten Endes ein auch bloß willkürlich erschlossener Name *tutulus* eines stark befiederten Vogels, etwa der Eule, zugrunde läge. Ich gestehe, daß ich für diese Art von Freud-Dilettantismus kein Verständnis aufbringe. Aber die Kombinationen Goldbergers haben mir wenigstens ein Epigramm des «englischen Martial» John Owen (Audoenus) in Erinnerung gerufen, dessen Pointe in einem Wortspiel mit *cucullus* «Mönchskutte» und *cuculus* «Kuckuck» im Sinne von frz. *coco* «Hahnrei» besteht und das in diesem Zusammenhang als Kuriosität mitgeteilt sei. Es lautet:

*In Cottam nuper cuculatum
Induit uxor perlaesus Cotta cucullum,
ut mundo moriens exueret cuculum.*

cuculus mit kurzem *u* in der Paenultima ist die seit dem hohen Mittelalter übliche Messung; vgl. *Carm. de Philom.* Anth. 762, 35; Anth. 733, 13; *Poetae Lat. aevi Carol. III*, p. 63, 59, Nr. LXIII, 1. Offenbar war in *cucullus*, der oben S. 152 besprochenen Dublette zu *cuculus*, *-ullus* im Laufe der Zeit durch das häufigere Suffix *-ulus* ersetzt worden, worin gleichzeitig eine Bestätigung dafür liegt, daß für die Römer *cucullus* wirklich das Suffix *-ullus* enthielt.

ungefähr gleich gut bezeugt gelten dürfen. Bentley hat *culillis* in den Text gesetzt und der Thes. I. l. bucht den Ausdruck unter *culillus*, während neuere Herausgeber wie Vollmer und Villeneuve *culillis* den Vorzug geben. Als Nom. sg. ist sowohl *culillus*, *culillus* als auch *culilla*, *culilla* oder *culillum*, *culillum* denkbar¹³. Die Frage nach der Etymologie ist bisher offen geblieben. Ernout-Meillet, *Dict. étymol. de la langue lat.*² 240 s. v. *culillus*, *culilla* schweigen sich gänzlich aus. Walde erwähnt auch noch in der zweiten Auflage seines *Lat. etymol. Wtb.* das Wort überhaupt nicht, und J. B. Hofmann in seiner Neubearbeitung dieses Werkes I 303 s. v. *culilla* beschränkt sich darauf, auf O. Keller, *Lat. Volksetymologie* (Leipzig 1891) 82 zu verweisen, nach dessen Ansicht *culilla* Diminutivum zu aus gr. κυλίχνη entlehntem *culigna* «Becher» (bei Cato und Varro, s. Thes. I. l. IV 1287) wäre. Ein solches Diminutivum hätte indessen wohl entweder **culigilla* (aus **culign(e)lā*, vgl. *tigillum* aus **tign(e)lom* zu *tignum* «Balken») lauten müssen oder aber, falls seine Bildung nicht mehr in die vorliterarische Zeit fiel, **culignella* (vgl. *agnellus* zu *agnus* «Lamm»). Obendrein bliebe noch immer das uns hier speziell interessierende *culillus*, *culilla* als unberücksichtigter Rest übrig.

Ohne Anspruch darauf zu erheben, etwas Entscheidendes vorzubringen, glaube ich doch, daß der nachstehende Deutungsversuch eine annehmbare Lösung bietet.

Das Lateinische hätte zu der Zeit, als der ihm von Hause aus fremde Laut des griechischen *v* in Lehnwörtern noch mit *u* wiedergegeben wurde (s. oben S. 147 Anm. 1 und S. 149), griechisches κόλιξ «Becher, Pokal» in der Form **culix* übernommen und dazu ein Diminutivum **culicula* gebildet. Aus diesem **culicula* konnte durch haploglossischen Silbenschwund auf Distanz, d. h. über eine Zwischensilbe hinweg, **culila* werden¹⁴. So ist von zwei mit dem gleichen Konsonanten anlautenden, durch eine anders beschaffene dritte getrennten Silben die eine übersprungen worden in Fällen wie *desirantissimo* C. I. L. VIII 21134, *desirati Itin. Alex.* 27, p. 15, 9 ed. Volkmann, *desirium Cael. Aur. Chron.* 1, 5, 177 aus *desi[de]r-*; *hospitis, hospiti* aus **hos[ti]potis*, **hos[ti]poti*¹⁵; *lapicida* aus *lap[di]cida*; *sansugia* «Blutegel» (z. B. C. G. L. III 562, 73. 623, 50) aus *san[g(u)i]sugia*; *simbella* «halber As» (Varro *Ling.* 5, 174 *simbella quod libellae dimidium, quod semis assis*) aus **semi[li]bella*; *cornicium* «Hornsignal» (C. G. L. V 494, 55) aus *cornici[ni]um*; s. Niedermann, *Contributions à la critique et à l'explication des gloses latines* (Neuchâtel 1905), 19ff.; einschlägige Beispiele aus dem Griechischen wie μεταγάνωρος «leer, eitel», aus *μετα[νε]μόνιος, κιόνχαρον «Säulenknau» aus κιονόχαρον, βασκοσύρα «Neid» (I. G. IV 802) aus *βασκα[ρο]σύρα bei H. Ehrlich, *Zur idg. Sprachgesch.* (Progr.

¹³ Porph. und Schol. zu Hor. *Carm.* 1, 31, 10 *proprie autem culiae (culilli Schol.) calices sunt quidem fictiles, quibus pontifices virginesque Vestales in sacris utuntur* lassen erkennen, daß die antiken Erkläger über das Genus des Wortes nicht mehr Bescheid wußten.

¹⁴ *culilae* bei Porphyrius (s. Anm. 13) wage ich nicht zur Stützung dieses *culila* heranzuziehen, denn Porphyrius kannte das Wort ja gewiß nur aus Horaz, wo *culillis* bzw. *culillus* mit doppeltem *l* durch das Metrum gesichert ist.

¹⁵ Der Nom. sg. *hospes* ist aus den obliquen Kasus *hospitis, hospiti* usf. rückerschlossen nach Maßgabe des Verhältnisses von *militis, militi* usf. zu *miles*.

Königsberg 1910), 6f. und bei Schwyzer, *Gr. Gramm.* 1, 262f.¹⁶. Schließlich konnte eine Kreuzung von **culila* mit *ampulla* zu *cululla* führen; man beachte in der Tat, daß *ampulla* auch als Name für ein Trinkgefäß im Gebrauch war, so bei Mart. 6, 135, 3 *vitreisque ampullis potas semisupinus aquam* und bei Suet. *Dom.* 21 *ut non temere super cenam praeter Matianum malum et modicam in ampulla potiunculam sumeret*. Sofern an den beiden eingangs zitierten Horaz-Stellen *culillis* und nicht *culullis* die authentische Lesart sein sollte, so ließe sich an eine Kontamination von **culila* mit *pocillum* denken. Aber da das Suffix *-ullus* ungleich seltener war als *-illus*, so bestand für einen Kopisten viel eher Anlaß dazu, *culullis* durch *culillis* zu ersetzen als umgekehrt. Allerdings müßte *culillis*, wenn von einem Kopisten herührend, einen sehr alten Eingriff in die Überlieferung darstellen wegen der S. 154 Anm. 13 erwähnten Lemmata *culilae* bzw. *culilli* des Porphyrius-Kommentars und der Horaz-Scholien, die die Lesart *culillis* voraussetzen.

homullus, affektbetontes Diminutivum zu *homo*, «schwaches Menschenkind, armes Geschöpf» aus **hemon(e)los*, **homon(e)los*, wie die Synonyma *homuncio*, *homunculus* aus **hemoncio*, **hemoncelos*; vgl. *nēmo* aus **nehemo* und Fest. p. 89, 8 L. *hemonem hominem dicebant*¹⁷. Die Ablautstufe *-on-* des Suffixes (und nicht *-en-* wie Leumann bei Stoltz-Schmalz, *Lat. Gramm.*⁵ 72 für wahrscheinlich hält) ist wohl auch für die obliquen Kasus *hominis*, *homini* usf. aus **hemones*, **hemonei* anzusetzen¹⁸.

lēnnullus, die verächtliche Bedeutung des Grundwortes unterstreichendes Diminutivum zu *lēno* «Kuppler», bei Plaut. *Poen.* 471, ist wohl als Analogiebildung nach *homullus* aufzufassen, so wie das gleichwertige *lēnunculus* bei Plaut. *Poen.* 1286 nach *homunculus*.

luculla «Grübchen im Kinn» in einem bei Nonius p. 135 überlieferten Fragment von Varros *Saturae Menippeae*, 371 B: *luculla in mento impressa Amoris digitulo*. Die Nonius-Handschriften bieten *sulla*, was von A. Riese, *Varronis saturarum Menipppearum reliquiae* (Leipzig 1865) zu *laculla*, von Bücheler, *Rhein. Mus.* 20,

¹⁶ Dieser Spezialfall von haploglischem Silbenschwund trat natürlich besonders dann ein, wenn die ihn bewirkende und die davon betroffene Silbe nicht nur mit dem gleichen Konsonanten begannen, sondern überdies denselben Vokal enthielten, doch war die Identität des vokalischen Elements keineswegs ein unabdingbares Erfordernis; vgl. z. B. lat. *lapicida* aus *lapi[di]cida* oder gr. βαρζοσώνω aus *βαρχα[po]σίνω.

¹⁷ Die Angleichung des wurzelhaften *e* an das suffixale *o* weisen auch osk. *humuns* (d. i. *homons* «homines») und umbr. *homonus* «hominibus» auf, doch darf sie wegen lat. *nēmo* aus **nehemo* nicht schon für das Uralische postuliert werden.

¹⁸ **hemenes*, **hemenei* hätten **heminis*, **hemini* ergeben; es müßte folglich in diesem Fall analogische Verallgemeinerung des im Nom. sg. lautgesetzlich entstandenen wurzelhaften *o* angenommen werden, was der Wahrscheinlichkeit entbehrt, da der Ausgleich vermutlich in umgekehrter Richtung erfolgt wäre. Jedenfalls darf *Apolenei* C.I.L. I² 368 nicht als Beweis dafür in Anspruch genommen werden, daß das *-in-* der obliquen Kasus von *homo* auf älteres *-en-* zurückgeht, denn die Schreibung *Apolenei* ist so zu beurteilen wie *aidiles*, *Tempestatebus* C. I. L. I² 8. 9 für *aidilis*, *Tempestatibus*, das heißt sie beruht auf der nach *e* hinneigenden sehr offenen Aussprache des kurzen *i* im Altlatein (und auch noch später in der Volkssprache). Umgekehrt sprechen osk. *humuns* und umbr. *homonus* für die Entstehung von lat. *homin-* aus **homon-*.

439, Anm. 19 einleuchtender zu *luculla* verbessert worden ist. Diminutivum zu *lucūna* «Vertiefung, Loch, Grube», also auf **lucūn(e)lā* zurückzuführen. Das Grundwort *lucūna*, Dublette zu dem gewöhnlichen *lacūna*, steht z. B. in den beiden maßgebenden Lukrez-Handschriften O Q 3, 1031 und 6, 552, dagegen *lacūna* ebenda 1, 115 und 5, 794. Von diesem letzteren ist abgeleitet ebenfalls durch Konjektur gewonnenes *lacullatus* «mit einem Grübchen im Kinn» in der Beschreibung einer im Heratempel in Samos aufgestellten Statue des Bathyllos bei Apul. *Flor.* 15, 7: *cervix suci plena, malae uberes, genae teretes, at medio mento lacullatus* (so Helm, *lacullatur* der Codex Florentinus Laurentianus 68, 2, von dem alle andern Handschriften abstammen). Wie man sieht, hat man es bei *lucūlla*, **lacūlla* im Unterschied zu den bisher besprochenen Derivaten mit der Suffixform *-ūllus* mit langem *u* zu tun.

medulla «Knochen- und weiterhin Pflanzenmark», übertr. «Innerstes, Kern von etwas». Die Etymologie des Wortes ist stark umstritten. Verhältnismäßig am meisten Anklang hat die von Thurneysen, I. F. 21, 178f. vorgeschlagene Verknüpfung mit air. *smi(u)r*, Gen. *smera* «Mark», ags. *smeoru*, ahd. *smēro* «Schmerz» gefunden, wonach lat. *medulla* aus durch volksetymologische Anlehnung an *medius* umgestaltetem älterem **smerullā* hervorgegangen wäre. Doch muß J. B. Hofmann, der in seiner Neubearbeitung von Waldes *Lat. etymol. Wtb.* II 58f. dazu neigt, diese Deutung den übrigen von ihm gebuchten vorzuziehen, ausdrücklich zugeben, daß dabei die Suffixbildung unklar bliebe. Sein Hinweis auf *betulla* «Birke» ist wertlos. Der unbestreitbar am nächsten liegenden und natürlichesten Annahme eines Zusammenhangs von *medulla* mit *medius* sucht Hofmann von vornherein die Spitze abzubrechen mit der Bemerkung, die Begriffe «Inneres» und «Mitte» seien nicht identisch. Dieser Einwand ist jedoch leicht zu entkräften. Gewiß decken sich die genannten Begriffe nicht völlig, aber sie fließen doch vielfach ineinander über. So bedeutet *medius* keineswegs nur «in der Mitte befindlich», d. h. «von den beiden Enden einer Linie oder von den Rändern einer umgebenden Fläche gleich weit entfernt», sondern oft einfach «im Innern befindlich»; vgl. z. B. Verg. *Aen.* 3, 270 *iam medio appareat fluctu nemorosa Zacynthos* mit der Erklärung des Servius-Kommentars: «*medio appareat fluctu*: *iuxta morem cotidianum dixit* «*medio*», *ut si dicamus* «*in medio mari naufragium fecit*», *cum interdum non longe a litore contingit*, also «rings vom Meer umgeben, im Meer drin». Das gleiche gilt von einer deutschen Wendung wie «mittens im Nebel», d. h. «rings von Nebel eingehüllt, im Nebel drin». Im Litauischen vereinigt *vidurys* die beiden Bedeutungen «die Mitte» und «das Innere». Entscheidend ist, ob es gelingt, die Bildungsweise des als Ableger von *medius* gefaßten *medulla* klarzustellen. Hier eröffnet, wie ich meine, lit. *vidurys* «Mitte, Inneres» eine interessante Perspektive. Während viele indogermanische Derivate sich in die Einzelsprachen hinein fortsetzten, wie z. B. lat. *porcīna*, lit. *paršiena* «Schweinfleisch» oder lat. *rāpīna*, lit. *ropienà* «Rübenacker», wurde bei anderen das Grundwort ausgetauscht, das Formans hingegen beibehalten, daher z. B. lat. *agnīna*, lit. *erīena* «Lammfleisch», lat. *sterquilīnum*

(dissimiliert aus *sterquorīnum zu *stercus* aus *sterquos), lit. *mėšlynas* «Misthaufe», lit. *vīcīnus*, lit. *kaimynas* «Nachbar»¹⁹. Also darf man vielleicht aus lit. *vidur-* das einstige Vorhandensein eines lat. **medur-* erschließen, woraus in der Folge ein Adjektivum **medur(e)los*, *medullus* gewonnen worden wäre. *medulla* scheint nämlich ein substantiviertes Adjektivum zu sein. Dafür spricht, daß dieses Wort, worauf Vendryes, M. S. L. 15, 365 aufmerksam gemacht hat, wenigstens in seiner Grundbedeutung «Knochenmark» überwiegend im Plural gebraucht erscheint und daß dieser Tatbestand wohl nur damit zu erklären ist, daß das hinzuzudenkende *adeps* bei Cicero, Lukrez, Columella und öfters auch beim älteren Plinius gleichfalls in pluralischer Verwendung auftritt.

pec(c)ullus, Diminutivum zweiten Grades zu *pes* «Fuß», im eigentlichen Sinne bei Marcell. *Med.* 26, 75 *peculli agnini*²⁰, in übertragener Bedeutung «Blattstielaugen» bei Oribas. lat. *Syn.* 3, 21: *salicis folia virides, sublata duritia de pecullis, tundis in pila*, fortlebend in afrz. *pecol*, sizil. *pidikuddu*, aus **ped(i)cul(u)lus*, wofür auf *cépula* aus **cēpul(u)la* (s. oben S. 152f.) zu verweisen ist; s. A. Thomas, *Mélange: Havet* (Paris 1910), 520f. und Heraeus, Kleine Schriften 27 ff.

satullus, von Georges treffend mit «hübsch satt» übersetzt, Diminutivum zu *satur*, aus **satur(e)los*. Die Affektbetontheit des Ausdrucks zeigt sich darin, daß ihn Varro von den Lämmern braucht (*Rust.* 2, 2, 15 *ut agni satulli fiant*).

serpullum «Feldthymian, Quendel» (*Thymus serpyllum*), etymologisierende Anpassung des griechischen Lehnworts *ἔρωνλλος*. Bis ans Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts wurde durchweg *serpullum* gesprochen und geschrieben (s. oben S. 147, Anm. 1 und S. 149), und diese Form herrschte auch später noch vor, da die griechische Herkunft nur verhältnismäßig wenigen Gebildeten erkennbar und auch diesen nicht immer ohne weiteres bewußt war. Daher *serpullum* bei Cato *Agr.* 73, Cels. 5, 11, Scrib. *Larg.* 1. 5. 165. 166²¹, Marcell. *Med.* 1, 1. 5. 13. 28. 36. 75. 93 u. o., Ps.-Apul. *Herb.* 10. 100 (quinquies), dagegen *serpyllum* bei Varro *Ling.* 5, 103, Verg. *Ecl.* 2, 11 und *Georg.* 4, 31 die beste Überlieferung, Plin. *Nat.* 20, 245, *serpillum* (das *serpyllum* voraussetzt) bei Isid. *Orig.* 3, 3, 3. Die romanischen Sprachen weisen, wie zu erwarten war, auf *serpullum*; vgl. prov. *serpol*, catal. *serpoll*, rum. *serpunel* (<**serpulellum*), ital. *sermollino* (Meyer-Lübke, REW Nr. 7859).

¹⁹ Geradeso hat das Litauische weißrussisches *susedka* bzw. polnisches *sasiadka* «Nachbarin» zunächst in der Form *susiedka* übernommen (s. Pr. Skardžius, *Die slavischen Lehnwörter im Altlitauischen* [Diss. Leipzig, gedr. Kaunas 1931] 24 und 92), dieses aber in der Folge durch *kaimynka* ersetzt, indem man dem slavischen Grundwort *susied-* echtlitauisches *kaimyn-* von *kaimynas* «Nachbar» substituierte, jedoch das slavische Femininsuffix *-ka* unangetastet ließ. Vergleiche ferner noch lit. *adatnyčià* «Nadelbüchse», *langinyčià* «Fensterladen» gegenüber poln. *igielnica*, *okienica* oder lit. *juodlynycià* «Tintenfaß» gegenüber russ. *černil'nica*, wo gleichfalls an die Stelle von poln. *igla* «Nadel», *okno* «Fenster» und von russ. *černyj* «schwarz» die reinlitauischen Entsprechungen *adatà*, *lángas*, *juodas* getreten sind. Während der suffixale Bestandteil der betreffenden slavischen Ausdrücke bewahrt blieb.

²⁰ In der Quelle, aus der Marcellus hier geschöpft hat, Med. Plin. 2, 17, p. 61, 14 ed. Rose steht *pedes agnorum*.

²¹ Die Editio princeps von Du Rueil hat zwar überall *serpyllum*, aber in den Handschriften des Marcellus Empiricus steht an den aus Seribonius ausgeschriebenen Stellen *serpullum*, weshalb bei diesem letzteren mit Recht *serpyllum* als willkürliche Änderung des ersten Herausgebers angesehen wird.

visulla Name einer Rebensorte bei Plin. *Nat.* 14, 28. 31 und bei Colum. 3, 2, 21. 22²². Das Wort ist etymologisch völlig dunkel wie die Mehrzahl der von Plinius im 14. Buch seiner Naturgeschichte Kap. 2 und 3 aufgezählten Gattungen von Weinreben (z. B. *aceraca*, *asinusca*, *balisca*, *bananica*, *irtiola*, *mettica*, *rabuscula*, *sopina*, *spionia*, *talpona*). Im Hinblick auf die Bedeutung darf es von vornherein als wahrscheinlich gelten, daß man es mit einem aus einem ländlichen, speziell oskisch-sabellischen Dialekt stammenden Ausdruck zu tun hat, wobei darauf hingewiesen werden mag, daß durch eine gerade auf ursprünglich von Oskern bevölkertem Boden gefundene Inschrift C.I.L.IX 153 ein sich mit unserem *visulla* lautlich merkwürdig nahe berührendes weibliches Cognomen *Vistulla* bekannt geworden ist. Über die Natur des Suffixes *-ulla* läßt sich in diesem Falle nichts aussagen.

Die im Vorstehenden gewonnenen Erkenntnisse lassen sich kurz wie folgt zusammenfassen.

Die Wörter mit dem Suffix *-ullus*, *-a*, *-um* verteilen sich zunächst auf zwei Gruppen, von denen die erste die zum echt lateinischen Bestand gehörigen umfaßt, die zweite solche, die auf dem Wege der Entlehnung ins Lateinische gelangt sind. Also

I. *ampulla*, *anulla*, *caesulla*, *cēpulla*, *cucullus* als Dublette zu *cucūlus* «Kuckuck», *cululla*²³, *homullus*, *lēnullus*, *lucūlla*, *medulla*, *pec(c)ullus*, *satullus*.

II. *bērullus*, *betulla*, *cucullus* «Mantel mit Kapuze», *serpulum*, *visulla*.

Jede der zwei Gruppen zerfällt in drei Unterabteilungen, nämlich:

I a) Diminutiva von Stämmen mit *r-* bzw. *n-*haltigem Suffix: *ampulla* < *ampor(e)lā, *caesulla* < *caison(e)lā, *homullus* < *hemon(e)los, *lucūlla* < *lucūn(e)lā, *medulla* < *medur(e)lā, *satullus* < *satur(e)los. In *lucūlla* liegt eine Spielart unseres Suffixes vor, insofern als hier das suffixale *u* lang ist.

I b) Diminutiva zweiten Grades durch nochmaligen Antritt des Suffixes *-ulus* an Diminutiva auf *-ulus*: *cēpulla* < *cēpul(u)la, *pec(c)ullus* < *ped(i)cul(u)lus.

I c) Wörter, in denen das Suffix *-ullus* auf andere Weise zustande gekommen ist, nämlich *anulla* durch Angleichung der Ausgänge in Verbindungen wie *anus Fabulla*, *anus Hispulla*, *anus Marulla*; *cucullus* «Kuckuck» infolge durch den Stimmungsgehalt des Wortes nahe gelegter Verdoppelung des *l* mit gleichzeitiger Verkürzung des *ū* des gewöhnlichen *cucūlus*; *cululla* durch Kreuzung von *culi-[cu]la mit *ampulla*; *lēnullus* als viertes Glied einer Proportionalgleichung *homo : homullus = leno : x*, wo sich für *x* der Wert *lēnullus* ergab.

II a) Entlehnung aus einem oskisch-sabellischen Dialekt: *visulla*.

II b) Entlehnung aus dem Griechischen: *bērullus*, *serpulum*.

II c) Entlehnung aus dem Gallischen: *betulla*, *cucullus* «Mantel mit Kapuze».

²² *visulla* bietet die bei weitem älteste und beste Handschrift cod. Sangermanensis, der zum Trotz Schneider die Lesart *visula* der Vulgata in den Text seiner Ausgabe aufgenommen hat.

²³ *cululla* geht wohl letzten Endes auf gr. *κύλιξ* zurück, aber seine von diesem sehr weit abliegende Form hat es erst durch Vorgänge erhalten, die sich innerhalb des Lateinischen abgespielt und die aus ihm ein überwiegend lateinisches Wort gemacht haben.

Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une «position pure»

Par André Labhardt, Neuchâtel

On sait dans quels compromis amiables et «nécessaires», ou du moins inévitables, s'est résolue au courant du quatrième siècle l'antinomie qui, longtemps, et du plus au moins suivant les écrivains et les régions, avait opposé le christianisme à la culture antique¹. En se penchant sur cette période où l'Eglise cherche sa voie dans un monde où tout lui est encore étranger, l'historien moderne résiste difficilement à la tentation de la considérer dans la perspective de ce compromis final, oubliant parfois l'enjeu, et même le sérieux, d'un conflit qui a été porté non seulement dans l'arène d'une polémique souvent spectaculaire, mais plus encore jusqu'au tréfonds des âmes chrétiennes – même littérairement dramatisé, fictif peut-être², le *Songe* de saint Jérôme demeure un témoignage émouvant de la mauvaise conscience des chrétiens qui cédaient aux attractions des belles-lettres. Nous sommes aujourd'hui d'autant plus enclins à sous-estimer la portée des arguments invoqués par certains Pères de l'Eglise contre la culture païenne, qu'ils sont eux-mêmes tributaires de cette culture, que les contempteurs de la rhétorique recourent aux artifices du parfait rhéteur, que les pourfendeurs de la philosophie s'avèrent fougueux dialecticiens, et ainsi de suite. Aussi M. Marrou a-t-il raison de rappeler après d'autres, dans *Saint Augustin et la fin de la culture antique*³, que «les prédecesseurs de saint Augustin, même quand ils maudissent la culture antique, n'en sont pas intérieurement libérés», mais l'historien français laisse entendre non moins opportunément que ce que ces auteurs font de cette culture ne nous dispense point de prendre au sérieux ce qu'ils en disent⁴. On est fondé, en effet, à présumer que leurs affirmations ne sont pas sans rapport avec leur conviction intime et corres-

¹ Sur les rapports du christianisme des premiers siècles avec la culture profane, consulter, outre les ouvrages fondamentaux de P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (Tubingue 1912), et J. Geffeken, *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der gr.-röm. Welt*³ (Leipzig 1920), l'exposé succinct de P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e éd. revue et augmentée par G. Bardy (Paris 1947) t. I *Introduction : La littérature chrétienne et la culture antique*, en part. p. 27 et suiv. : *Les compromis nécessaires* et p. 32 et suiv. : *La doctrine moyenne des Pères du IV^e siècle*. Voir aussi H. Fuchs, *Die frühe christliche Kirche und die antike Bildung* dans : *Die Antike* 5 (1929) 107 et suiv. – N. C. Cochrane, *Christianity and classical culture*² (Oxford 1944) n'approfondit pas spécialement le problème de la culture au sens où nous l'entendons.

² Voir Labriolle, op. cit. 16 et la note additionnelle du chanoine Bardy.

³ Paris 1938, p. 354. La 2e édition (Paris 1949) est une simple reproduction, accompagnée d'un volume intitulé «Retractatio», dont la pagination continue celle de l'ouvrage proprement dit.

⁴ Ceci ressort en particulier de la troisième partie de l'ouvrage : *Doctrina christiana*, chap. I : *Vers une culture chrétienne*. Voir aussi p. 390 et suiv.

pondent pour le moins à ce qu'en bonne conscience ils s'efforcent de penser touchant l'angoissant problème d'une attitude chrétienne devant la culture profane. Autre chose, assurément, est de constater que leur situation au cœur même de la civilisation hellénistique, hors de laquelle ils n'en conçoivent point d'autre, les a empêchés de vivre comme ils pensaient; or cette impossibilité, sans diminuer nécessairement l'authenticité de leur pensée, ne fait qu'en souligner, une fois de plus, le côté dramatique.

Ce qui est vrai de la culture antique en général vaut à plus forte raison pour la philosophie⁵. A son endroit se sont manifestées simultanément ou tour à tour une hostilité sourde et tenace au sein des communautés chrétiennes, explosive chez Tatien le Syrien, et la confiance presque ingénue ou au contraire prudente et nuancée de Justin Martyr ou de Clément d'Alexandrie⁶. Même variété dans l'Occident latin, où l'on perçoit cependant une évolution plus ordonnée, partant de Tertullien, qui se pose en adversaire résolu de la philosophie, pour aboutir à saint Augustin, en qui le christianisme tend à se réconcilier avec elle dans des conditions que M. Marrou a dégagées dans son ouvrage déjà cité⁷.

L'importance de Tertullien dans l'histoire des rapports de la philosophie et de la théologie réside moins dans le fait de sa priorité chronologique éventuelle en Occident⁸, que dans le sens même de son effort. En effet, bien qu'il ne soit pas philosophe «ex professo» ni surtout ne se pique de l'être, on peut lui appliquer ces considérations de M. Gilson dans *Christianisme et philosophie*⁹: «L'une des tâches essentielles du philosophe me semble être de définir ce que j'appellerais volontiers des *positions pures*. En fait, il est à peine possible de les rencontrer à l'état de réalisation concrète, car les hommes les cherchent rarement et, s'ils les trouvent, s'y tiennent plus rarement encore. Notre tendance naturelle est de vivre confortablement dans la région impure du compromis, tout en admettant des principes qui, si nous les appliquions strictement, nous interdiraient les facilités que le compromis nous accorde. Voir ce que serait une position pure, ce n'est certes pas la même chose que de s'y établir, mais c'est déjà quelque chose, car à partir du moment

⁵ A la p. 639 de sa *Retractatio*, Marrou précise que, parlant de s. Augustin, il réserve «étroitement le terme de théologie à l'établissement du donné révélé, à sa mise en ordre, sa systématisation et, également, à sa défense contre l'impiété et l'hérésie», tandis qu'il applique celui de philosophie «à tout ce qui est savoir rationnel, vérité établie par voie démonstrative, conquête de la raison humaine utilisant ses ressources proprement naturelles». Nous faisons notre cette distinction, à laquelle Tertullien aurait sans doute souscrit lui-même.

⁶ Sur toute cette question, voir l'ouvrage déjà ancien, mais fondamental, de E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle* (Paris 1898), Bibl. des Hautes Etudes, Sciences relig., vol. 12.

⁷ P. 355 et suiv.

⁸ Nous n'avons pas à prendre parti ici dans la controverse toujours vivace entre partisans et adversaires de la priorité chronologique de Tertullien sur Minucius Félix. Même une étude aussi originale et fouillée que celle de B. Axelson, *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix* (Lund 1941), ne saurait prétendre avoir tranché définitivement en faveur de Tertullien (v. le compte-rendu très prudent de P. Courcelle, Rev. Et. lat. 27 [1949] 325).

⁹ (Paris 1936) 12.

où nous la voyons, nous savons du moins comment nous devrions penser pour que notre manière de vivre devînt légitime, ou comment nous devrions vivre pour nous mettre d'accord avec notre manière de penser.»

Or précisément, sans trop se soucier des conséquences qu'elle pouvait entraîner, ni de ses possibilités de réalisation pratique, ni enfin des contradictions apparentes ou réelles qu'elle allait permettre de déceler dans la plupart de ses écrits, Tertullien s'est efforcé de définir une de ces «positions pures» en face de la philosophie. Ce faisant, il adopte une attitude dont l'intérêt déborde le cadre de la simple histoire des idées, si l'on reconnaît avec M. R. Mehl dans son livre récent sur *La condition du philosophe chrétien*¹⁰, que la collaboration et le conflit de la philosophie et du christianisme sont «des événements toujours contemporains».

Ces remarques préliminaires justifient la reprise d'un sujet déjà maintes fois traité, entre autres par Ch. Guignebert, P. Monceaux, G. Schelowsky, Ad. d'Alès et, en dernier lieu, J. Lortz¹¹. Les pages les plus solidement pensées me paraissent être celles que lui ont consacré Guignebert et Lortz. Mais le savant français n'a pas toujours distingué les mobiles profonds de l'attitude de Tertullien, sans compter que son point de vue sur l'ensemble de la question ne peut plus être exactement le nôtre aujourd'hui, surtout lorsqu'il s'agit de définir les rapports du sentiment religieux et de la science. Au subtil théologien allemand on doit un certain nombre d'observations pénétrantes, qui méritent d'être considérées comme définitives, sur la manière dont Tertullien a intégré dans son œuvre les acquisitions de la philosophie jugées par lui compatibles avec la théologie chrétienne. Toutefois, il limite volontairement son enquête aux écrits apologétiques et ne tient pas compte du *De anima*, dont il a pourtant pleinement reconnu l'importance¹². En outre, en étudiant l'usage pratique que l'apologète Tertullien fait de la philosophie et le rôle qu'il attribue en fait à la raison humaine, Lortz est tenté de diminuer la portée de ses affirmations de principe sur les rapports du christianisme avec la philosophie, pour conclure que, chez lui, comme chez les apologistes grecs des générations antérieures, l'acceptation et le refus de la philosophie ne peuvent être étudiés séparément, mais constituent un élément indivisible («eine einheitliche Lösung»¹³) de l'ensemble du système théologique. Il va jusqu'à poser que le véritable problème se résume dans la formule «Tertullien et les philosophes», plutôt que dans celle-ci: «Tertullien et la philosophie»¹⁴. Sans contester absolument la

¹⁰ (Neuchâtel et Paris 1947) 7.

¹¹ Ch. Guignebert, *Tertullien. Etude sur ses sentiments à l'égard de la société civile* (Paris 1901), chap. XIV: *La recherche du vrai. — La philosophie et la science*. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, passim, et en part. 337 et suiv. G. Schelowsky, *Der Apologet Tertullian in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie* (Thèse de Leipzig 1901). Ad. d'Alès, *La théologie de Tertullien* (Paris 1905) passim, et notamment 425 et suiv. J. Lortz, *Tertullian als Apologet*. 2 vol. (Münster i. W. 1927 et 1928), surtout l'exposé très fouillé du t. I, chap. VII: *Das Christentum und die heidnische Philosophie*. Quelques bonnes pages, mais qui n'apportent rien de bien nouveau, chez J. M. Vis, *Tertullianus' De pallio. Tegen de achtergrond van zijn overige werken* (Thèse de Nimègue 1949) 62 et suiv.

¹² Lortz I 352.

¹³ Lortz I 381.

¹⁴ Lortz I 353.

valeur de ces vues, je crains cependant que la conception globale ainsi définie n'aboutisse à niveler les problèmes, plutôt qu'à les résoudre dans leur complexité.

La doctrine de Tertullien touchant la philosophie s'exprime dans des remarques souvent occasionnelles et parfois très brèves, dispersées dans toute son œuvre, mais on note certains centres de cristallisation, où l'exposé se fait plus systématique, comme l'*Apologétique*, chap. 46 à 50, le *De praescriptione haereticorum*, chap. 7 à 9, et le *De anima*, chap. 1 à 3¹⁵. Innombrables sont en outre les passages dans lesquels notre auteur apprécie en mal ou, rarement, en bien l'enseignement d'un philosophe ou d'une école dans son ensemble ou sur un point particulier. Toutefois, ce dernier aspect n'intéresse que subsidiairement notre propos, et dans la seule mesure de ses incidences dans le domaine des principes, car il nous importe peu, dans le cadre de cette étude, de savoir si, sur un sujet donné, Tertullien se trouve ou non en accord avec tel philosophe plutôt qu'avec ses concurrents¹⁶.

Chacun des trois textes mentionnés ci-dessus renferme une part essentielle de la doctrine de Tertullien sur la philosophie, mais il a paru nécessaire, pour la clarté de l'exposé, de placer au centre de la présente étude celui d'entre eux qui porte le moins visiblement les marques d'une orientation particulière, sans toutefois négliger les deux autres. La préférence a été donnée, non pas à l'*Apologétique*, qui vise plutôt à une défense juridique que proprement doctrinale du christianisme, ni au *De praescriptione*, dont l'intention première est de dénoncer la complicité des hérésies, et principalement du gnosticisme sous toutes ses formes, avec la philosophie, mais au *De anima*. Sans doute la polémique anti-hérétique demeure-t-elle au premier plan de ce traité, mais, à considérer l'ensemble des écrits de Tertullien, on reconnaîtra que le problème de la philosophie y est abordé sinon avec sérénité, du moins sous un angle assez large et avec un certain recul. A qui serait tenté de contester la légitimité de ce point de départ, en alléguant que le *De anima*, postérieur à 210 d'après les recherches les plus récentes¹⁷, appartient à l'époque où l'auteur a adhéré à l'hérésie montaniste et ne constitue pas une base solide, on répondra que les recouplements fournis par les écrits antérieurs attestent chez Tertullien une remarquable constance de pensée, soulignée maintes fois par les similitudes de l'expression. Les pages qui suivent en fourniront d'elles-mêmes la démonstration, sans qu'il soit besoin d'y revenir expressément. Ce traité ne manque pas, il est vrai, d'une certaine originalité¹⁸, mais les vues essentielles exposées précédemment par Tertullien ne s'en trouvent pas modifiées.

¹⁵ Je cite l'*Apologétique* (= *apol.*) d'après l'édition de H. Hoppe, *CSEL* t. 69 (Vienne 1939), le *De praescriptione* (= *praescr.*) d'après celle de Aem. Kroymann, *CSEL* t. 70 (Vienne 1942) 1–58; le *De anima* (= *an.*) d'après l'édition monumentale (avec introduction et commentaire en anglais) de J.-H. Waszink (Amsterdam 1947); les autres ouvrages de Tertullien d'après le *CSEL* ou, à défaut, l'édition de F. Oehler, *Q. Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia*, 3 voll. (Leipzig 1853).

¹⁶ Ces rapports de détail avec les diverses doctrines philosophiques sont le champ sur lequel s'est exercée avec prédilection la sagacité des philologues et des théologiens.

¹⁷ Waszink 5* et suiv.

¹⁸ Cf. Waszink 97.

Dans les trois premiers chapitres du *De anima*, Tertullien s'attache à justifier l'intervention d'un chrétien dans un domaine – celui des recherches sur la nature de l'âme – jusque là réservé aux philosophes et, subsidiairement, aux médecins, justification qui entraîne une critique générale de la méthode philosophique. Cette critique ne manque ni de grandeur, en dépit de la tendance au persiflage sans laquelle notre auteur ne serait pas lui-même, ni souvent de pertinence. Elle frappe, en particulier, par un accent personnel, à travers lequel on sent que Tertullien parle de son propre fonds, abandonnant pour une fois, ou laissant à l'arrière-plan, les lieux communs de l'apologétique chrétienne primitive, auxquels il avait largement sacrifié jusqu'alors, pour réfléchir par lui-même et souverainement sur un problème fondamental pour l'avenir de la théologie et de la pensée occidentale.

I.

La première affirmation à retenir, celle qui domine et implique toutes les autres, est qu'il n'y a pas de vérité sans Dieu, et plus précisément en dehors du christianisme trinitaire et du baptême: *Cui enim ueritas comperta sine deo? Cui deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine spiritu sancto? Cui spiritus sanctus accommodatus sine fidei sacramento?* (an. 1, 4). C'est dans ces éléments essentiels de la *regula fidei*, à laquelle Tertullien se réfère constamment, que consiste la seule vraie sagesse, la *sapientia Christiana* ou *sapientia de schola caeli* (an. 1, 5 et 6), qui met d'emblée entre le chrétien et celui-là même que la Pythie appellait pourtant le plus sage des mortels une distance infranchissable. En outre, corollaire de cette déclaration fondamentale, Dieu, source de toute connaissance, en est aussi le maître qui en pose les limites. Défense est faite à l'homme de porter ses regards au-delà ce qu'il a daigné révéler (an. 1, 6): *A deo discat quod a deo habeat, aut nec ab alio, si nec a deo. Quis enim reuelabit quod deus texit? Vnde sciscitandum est? Vnde et ignorare tutissimum est. Praestat per deum nescire, quia non reuelauerit, quam per hominem scire, quia ipse praesumpserit.* En prônant la parfaite sécurité de l'ignorance, Tertullien montre bien qu'il envisage la connaissance en fonction de sa fin, qui est la sécurité du salut, et non pas comme une acquisition désintéressée, au titre de la science moderne, par exemple. Il est ainsi conduit à réprouver la curiosité d'esprit, la connaissance pour la connaissance, et il est frappant de constater que, deux siècles plus tard encore, un représentant de l'Eglise certes plus autorisé que lui, saint Augustin, prononce la même condamnation contre ce qu'il appelle «une vaine curiosité qui se couvre du nom de connaissance et de science» dans un passage fameux des *Confessions* (10, 35, 55): *Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest et nihil aliud quam scire homines cupiunt¹⁹.*

Or la curiosité est le dénominateur commun de l'hérésie et de la philosophie (*praescr. 7 l. 6 Kr. ipsae denique haereses a philosophia subornantur*) et les philo-

¹⁹ Sur la condamnation de la curiosité chez s. Augustin, v. Marrou, op. cit. 350 et suiv.

sophes deviennent aux yeux de Tertullien les «patriarches des hérétiques» (*c.n. 3, 1 philosophis ... patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum*), lesquels sont à leur tour des «rejetons de philosophes» (*apol. 47, 9 ex horum semine*). Chez les uns comme chez les autres, ce sont mêmes sujets, même questions insidieuses et sacrilèges sur l'origine du mal, de l'homme, de Dieu même (*praescr. 7 l. 16 Kr.*): *Vnde malum, et quare? et unde homo, et quomodo? et, quod proxime Valentinus proposuit: unde deus?* Et, après une condamnation de la dialectique que nous laissons de côté pour l'instant, Tertullien poursuit (*ibid. l. 23 Kr.*): *Hinc illae fabulae et genealogiae interminabiles et quaestiones infructuosae et sermones serpentes uelut cancer, a quibus nos apostolus refrenans nominatim philosophiam contestatur caueri oportere, scribens ad Colossenses (2, 8): «Videte, ne qui sit circumueniens uos per philosophiam [et inanem seductionem], secundum traditionem hominum», praeter prouidentiam spiritus sancti²⁰.* Nous voici parvenus au centre de la question, au texte scripturaire qu'ont rencontré sur leur chemin tous les chrétiens soucieux de définir les rapports de leur foi avec la pensée humaine. L'avertissement de saint Paul a donné lieu aux interprétations les plus contradictoires chez les Pères de l'Eglise. Il suffira de rappeler les hésitations d'un Clément d'Alexandrie, qui, selon les cas, y voit une mise en garde contre la philosophie comme telle ou contre certaines philosophies seulement (épicurisme, athéisme)²¹, et le véritable tour de force accompli par le saint Augustin des *Confessions* (3, 4, 8) qui, partant de cette dernière exégèse, prétend mettre d'accord l'apôtre Paul avec Cicéron, lorsque celui-ci dénonce dans l'*Hor-tensius* les erreurs que d'aucuns accréditent en les parant du nom honorable de «philosophie». Tertullien, on le voit, accepte dans toute sa rigueur – il le confirmara dans le *De anima*²² – l'anathème jeté par saint Paul sur la spéculations philosophique; il ne se sent pas le droit d'y apporter des tempéraments même suggérés.

²⁰ Je reproduis le texte de Kroymann, qui suit l'Agobardinus, où manquent les mots *et inanem seductionem*. Solution d'autant plus séduisante que Tertullien cite sans doute de mémoire, ou se borne même à reproduire la substance du texte paulinien. Dans la suite, en effet, il laisse de côté l'équivalent du gr. *καὶ χατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κισμοῦ* et rend *οὐ χατὰ Χριστὸν* par l'approximation *praeter prouidentiam spiritus sancti*. Mieux vaut donc ou bien supprimer les guillemets ou bien les fermer après *sancti*. – Quant au fond, on sait aujourd'hui que la «philosophie» visée par l'Apôtre était une gnose imprégnée de philosophie grecque (stoïcisme), de mystique orientale et de christianisme, qu'elle se paraît elle-même du titre de «philosophie» et représentait un grand danger pour la jeune communauté chrétienne de Colosses, au point de justifier l'envoi d'une épître destinée à la réfuter en lui opposant le message évangélique dans sa pureté. Voir à ce sujet C. Toussaint, *L'épître de s. Paul aux Colossiens* (Paris 1921) 131 et suiv.; E. Lohmeyer, *Der Brief an die Kolosser* (Göttingue 1930) 3 et suiv., 101 et suiv. (dans *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* begr. v. A. W. Meyer, 9. Abt., 8. Aufl.). Il n'en demeure pas moins qu'à travers cette «philosophie», s. Paul vise indirectement la philosophie en général, puisqu'il reproche à la gnose de Colosses de se fonder sur une tradition humaine plutôt que sur Jésus-Christ.

²¹ Voir De Faye, op. cit. 141.

²² *An. 3, 1 ... et ab apostolo iam tunc philosophia concussio ueritatis prouidebatur; Athenis enim expertus linguatam ciuitatem cum omnes illic sapientiae atque facundiae caupones degustasset, inde concepit praemonitorium illud edictum* (c.-à-d. *Col. 2, 8*). Ce texte, qui fait suite à celui où les philosophes étaient considérés comme les patriarches des hérétiques (voir plus haut p. 164), montre que Tertullien ne s'arrête pas au sens particulier que le terme de «philosophie» avait à Colosses, mais lui donne son acception la plus large.

voire justifiés, par des considérations tactiques. Toujours dans la même ligne, il s'élève contre l'interprétation du «cherchez et vous trouverez» (Matth. 7, 7), par laquelle non seulement les hérétiques, mais aussi un Clément d'Alexandrie²³, légitiment la recherche philosophique. En réalité, affirme-t-il en substance (*praescr.* 8), cette parole a été prononcée par Jésus à un moment où il n'avait pas encore été reconnu; le but de la recherche ainsi ordonnée n'est autre que la découverte de Jésus en tant que Christ et de la vérité qu'il apporte aux hommes²⁴. La seule certitude vient de lui, mais dès qu'on l'a trouvé, la recherche prend fin, car on ne saurait la poursuivre indéfiniment dans un domaine un et bien délimité. *Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum, nec inquisitione post euangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus* (*praescr.* 7 l. 38 Kr.).

La seule adjonction licite, mais aussi obligatoire, pour ne pas perdre le bénéfice de la foi acquise, consiste à «ne croire ni, partant, chercher autre chose, une fois que l'on a reçu dans la foi ce qu'a ordonné celui que ne nous confie pas le soin de chercher autre chose que ce qu'il a ordonné»: *Quaerendum est donec inuenias, et credendum ubi inueneris, et nihil amplius, nisi custodiendum quod credidisti, dum hoc insuper credas, aliud non esse credendum ideoque nec requirendum, cum inueneris et credideris quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum quam quod instituit* (*praescr.* 9 l. 10 Kr.). L'énoncé ne pèche certes point par excès d'élégance et de clarté²⁵, et c'est pourquoi, sans doute, on y a cru reconnaître un «nihil obstat» accordé par Tertullien à la spéulation philosophique dans les limites de la révélation²⁶, alors que, si je ne m'abuse, notre auteur a voulu dire le contraire. Il est vrai que, dans un autre passage du *De praescriptione*, et après avoir posé la *regula fidei* – un *credo* qui annonce le futur *Symbole des apôtres* –, Tertullien poursuit en ces termes (*praescr.* 14 l. 1 Kr.): *Ceterum manente forma eius (sc. regulae fidei) in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi uidetur uel ambiguitate pendere uel obscuritate obumbrari.* N'est-ce pas là, comme on a cru pouvoir le penser aussi²⁷, une invitation à philosopher, et Tertullien ne se met-il pas en contradiction avec lui-même? Prenons garde toutefois que cette invitation est en réalité une concession faite à contre-cœur, ainsi qu'il ressort du contexte (14 l. 7 Kr.): *Nouissime ignorare melius est, ne quod non debeas noris, qui quod debeas nosti* et (14 l. 12 Kr.): *Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti; certe aut non obstrepant aut quiescant.* Mais surtout, cette concession vise la théologie et non pas la philosophie. Dans le même passage, en effet, Tertullien cite encore Luc 18, 42: «*Fides*», inquit, «*tua te saluum fecit*», qu'il

²³ Voir De Faye, op. cit. 144, avec références.

²⁴ Tertullien apporte un soin particulier à cette démonstration, car Matth. 7, 7 a été souvent invoqué par les gnostiques cherchant à justifier leur alliance avec la philosophie.

²⁵ Kroymann a tenté de mieux articuler cette phrase en conjecturant: *cum inueneris et credideris <quam> quod ab eo institutum est*, mais l'insertion de *quam* complique inutilement un texte que je ne crois pas corrompu.

²⁶ Schelowsky, op. cit. 22.

²⁷ Schelowsky ibid.; Lortz I 372 et suiv.

fait suivre de ces mots: *non exercitatio scripturarum* (14 l. 8–9 Kr.). Ceci montre bien que la curiosité tolérée par Tertullien n'est autre que cette *exercitatio scripturarum*, c'est-à-dire la recherche théologique. Peut-être, il est vrai, l'expression dé passe-t-elle ici quelque peu la pensée du rigoureux censeur, entraîné au-delà du but par l'obsession de l'hérésie sous ses multiples formes. Dans le *De anima*, en effet, dont nous avons déjà relevé qu'il se plaçait à un niveau supérieur de la pensée de Tertullien, il est fait état d'une curiosité qualifiée de légitime et même de nécessaire, lorsqu'il s'agit d'établir la vérité dans un domaine aussi important et aussi délicat que celui de la nature de l'âme. La conclusion de ce traité est significative à cet égard (58, 9): *Ad omnem, ut arbitror, humanam super anima opinionem ex doctrina fidei congressi, iustae dumtaxat ac necessariae curiositati satisfecimus; enormi autem et otiosae deerit discere, quantum libuerit inquirere.* Mais ici encore, c'est un théologien qui parle, non un philosophe, et, à travers la conclusion de Tertullien, on perçoit l'écho très net de *Col.* 2, 8, puisque *au secundum traditionem hominum* de saint Paul répond *humanam ... opinionem*, et que les mots *ex doctrina fidei* rejoignent le *secundum Christum apostolique*.

En tout état de cause, fidèle à un principe fondamental qui se ressent du souci constant de lutter contre l'hérésie, Tertullien coupe court à toute spéculation à ses yeux intempestive: *Aduersus regulam nihil scire omnia scire est* (*praescr.* 14 l. 13 Kr.), ou, sous une forme plus positive: *Quod autem a deo discitur totum est* (*an.* 2, 7), étant bien entendu que *omnia* et, plus expressément, *totum* n'impliquent pas une science encyclopédique, universelle, mais au contraire une connaissance limitée, suffisante et complète dans la mesure où elle renferme tout ce qui est indispensable au salut²⁸.

La foi de Tertullien révèle ainsi d'emblée des exigences totalitaires. Elle ne laisse aucune place à un humanisme, ni, plus précisément, à l'humanisme antique, qui est par essence une attitude de l'homme fondée dans son entière humanité et qui édifie sa science, et même sa théologie, sans l'appui d'une révélation qui viendrait le transcender, ou du moins le situer dans sa relativité. De cette totalité de la foi découlle le mépris de Tertullien pour l'engagement des philosophes. Dès l'*Apologétique*, de quinze ans environ plus ancien que le *De anima*, la différence irréductible qui, à ses yeux, les sépare des disciples du Christ a trouvé sa claire et énergique définition (46, 7–8): *Quam illusores et corruptiores inimice philosophi adfectant ueritatem et adfectando corrumpunt, ut qui gloriam captant²⁹, Christiani et necessario appetunt et integre praestant, ut qui saluti suae curant. Adeo neque de scientia neque de disciplina, ut putatis, aequamur.* Ces vues, maints autres témoignages les confirment, et l'on peut tenir pour assuré qu'elles représentent une ligne de pensée dont Tertullien ne s'est jamais écarté à aucun moment de son évolution spirituelle, après

²⁸ Sur l'opinion concordante de s. Augustin, v. Marrou, op. cit. 381 et note 1.

²⁹ L'idée que les philosophes ne travaillent que pour la gloire est toujours présente à l'esprit de Tertullien; *an.* 1, 2 le philosophe est qualifié de *gloriae animal*; v. aussi *an.* 2, 2 (p. 170 de la présente étude), *apol.* 46, 18.

sa conversion : l'orthodoxe pensait comme plus tard le montaniste, le disciple de Montan comme le défenseur de l'orthodoxie. Rupture donc, ou plus exactement : impossibilité postulée au départ d'une communion quelconque avec la philosophie. On pourrait citer à l'appui de nombreux et beaux passages, gonflés d'une éloquente passion, dont le plus connu et le plus ardemment inspiré figure déjà dans l'*Apologétique* (46, 18) : *Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et uitae, uerborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, amicus et inimicus erroris, ueritatis interpolator et integrator et expressor, et furator eius et custos?*

II.

C'est donc dans leur recherche sans contrôle que les philosophes sont condamnables. Mais ils ne le sont pas moins dans leur méthode. Telle est la deuxième idée importante qui se dégage des chapitres introductifs du *De anima*. Tertullien s'en prend avant tout (2, 2) au *studio ... eloquii quiduis struere atque destruere eruditum, magisque dicendo persuadentis quam docendo*, à cet «amour du beau parler, exercé à prouver et à réfuter n'importe quoi, en convainquant plutôt par des discours que par un enseignement solide». Qu'entend-il dire par là ? Notons tout d'abord le jeu de mots *dicendo-docendo*³⁰. Il nous oriente vers une antithèse familière à quiconque pratique les écrits des Pères de l'Eglise et qui, lancée par Tertullien lui-même, semble-t-il, dans la polémique antipaïenne d'Occident, y a fait fortune, au point de cristalliser pendant des siècles un des multiples aspects de l'opposition entre la doctrine chrétienne et la philosophie grecque et, plus généralement encore, entre le christianisme et la culture profane. C'est l'antithèse *res-uerba*, que nous avons déjà rencontrée dans le passage de l'*Apologétique* cité à la fin du chapitre précédent. *Res* désigne les réalités, la solidité du fond, la vérité au sens spécifiquement chrétien de ce mot, tandis que *uerba* signifie les apparences, les paroles belles, spacieuses de la rhétorique et de la poésie, les enseignements élégants et inconsistants de la philosophie, en un mot toutes les vaines séductions de la culture païenne. On le voit, le christianisme recrée ou, selon les cas, reprend en l'adaptant à une situation nouvelle, la vieille antithète des sophistes grecs, qui opposaient en de multiples nuances de sens *λόγος* ou *ὄντα* à *ἔργον* ou *πρᾶγμα*. Par là, comme souvent dans leur style antithétique, les auteurs chrétiens, les Africains surtout, s'insèrent dans la tradition sophistique³¹.

Mais on aurait tort, sans doute, d'attribuer au passage que nous examinons la simple valeur d'une condamnation générale — au demeurant réelle,

³⁰ Ces deux verbes alternent déjà dans *apol.* 45, 3 *quid plenius dicere*: «Non occides» *an docere*: «Ne irasceris quidem?», mais sans qu'il y ait antithèse. Ce cas n'est donc pas comparable à celui que nous étudions.

³¹ Sur l'origine et l'évolution de cette antithète, voir la pénétrante étude de F. Heinemann: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Thèse de l'Université de Bâle = Schweiz. Beiträge zur Altertumswissenschaft (Bâle 1945) 43 et suiv.

comme chez tous les Pères des premiers siècles – du beau parler, c'est-à-dire de la rhétorique. Le *studium eloquii* dont il est question ici doit être rapporté plus spécialement à la dialectique, comme le montre le *De praescriptione* (7 l. 19 Kr.), où Tertullien dit son fait à Aristote, coupable d'avoir inventé cette auxiliaire de la philosophie: *dialecticam ... artificem struendi et destruendi*. L'emploi, dans les deux cas, des verbes *struere* et *destruere* «construire» et «détruire», c'est-à-dire «prouver» et «réfuter», me paraît garantir la synonymie, partielle tout au moins, de *eloquium* et de *dialectica*. Et lorsque, par la suite, notre auteur déclare (*an.* 2, 2): *Formas rebus imponit, eas nunc peraequat, nunc priuat, de certis incerta praejudicat, prouocat ad exempla, quasi comparanda sint omnia, omnia praescribit, proprietatibus etiam inter similia diuersis, nihil diuinae licentiae seruat, leges naturae opiniones suas fecit* «elle impose des lois (théoriques) aux réalités concrètes, tantôt confond ces réalités et tantôt les distingue; se fondant sur le certain, elle préjuge de l'incertain, se réfère à des exemples, comme si toutes choses souffraient d'être rapprochées; elle légifère en toute matière, sans tenir compte que les semblables mêmes diffèrent dans leurs propriétés particulières; elle ne laisse aucune place à la liberté d'action de Dieu; de ses préjugés elle a fait des lois naturelles» – on peut supposer, d'après ce qui précède, que Tertullien met ces erreurs présomptueuses au compte de la dialectique aristotélicienne autant et plus encore qu'il n'accuse la rhétorique comme telle. C'est d'elle en tout cas qu'il avait affirmé dans le *De praescriptione* (7 l. 20 Kr.): (*dialecticam) uersipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem, ne quid non tractauerit*³² «elle est inconsistante dans ses maximes, contrainte dans ses hypothèses, grossière dans ses arguments, elle fomente les disputes, se rend importune à elle-même, remet tout en question, de peur qu'un seul point ne lui ait échappé». Bref, la dialectique est pour lui un mécanisme d'autant plus dangereux qu'il est devenu un but en lui-même, avec des exigences tyranniques qui s'exercent en marge et en dépit du sens commun. Il faut reconnaître que, si, dans l'ensemble, Tertullien se montre profondément injuste envers l'instrument de choix qu'Aristote a mis entre les mains des penseurs, il a pourtant su discerner avec sa perspicacité coutumière les abus auxquels il pouvait donner lieu.

Oui, Tertullien poursuit la dialectique d'une haine tenace – mais, on le sait, il s'en sert lui-même de la première à la dernière ligne de son œuvre. Dans toute l'histoire de l'Eglise primitive, il n'est guère dialecticien plus impénitent et, s'il avait pu prendre quelque recul, il n'aurait pas manqué de se comparer à l'hérétique Alexandre, à qui il reproche, dans le *De carne Christi* (17 l. 1 Kr.), de brandir sans cesse le syllogisme dans ses argumentations: *Alexandro cum suis syllogismis*

³² Kroymann remplace *tractauerit*, donné par tous les manuscrits, par *retractauerit*. Conjecture à rejeter. Tertullien ne veut pas dire, j'imagine, que la dialectique remet tout en question pour le plaisir de tout remettre en question, mais plutôt: elle remet tout en question, de peur qu'un seul objet n'ait pu lui échapper, et en arrive ainsi à reprendre des problèmes déjà résolus depuis longtemps, au risque de se rendre importune à elle-même (*molestam etiam sibi ipsam*).

quos in argumentationibus torquet. On ne saurait mieux caractériser un aspect essentiel de la méthode et du talent de Tertullien lui-même. Si on lui en avait fait la remarque, il n'aurait pas manqué de répondre que, chez lui, la dialectique était au service de la vérité, à laquelle elle demeurait entièrement soumise, et qu'elle n'avait donc pas sa fin en elle-même ou, du moins, en dehors du christianisme. Avouons que cette réponse suffirait à ruiner la thèse de notre auteur. Mais, plus encore qu'une situation fausse, la contradiction qui vient d'être signalée révèle un trait psychologique individuel sur lequel nous aurons à revenir³³.

III.

En dépit de ces vues foncièrement négatives sur la philosophie, Tertullien ne pouvait échapper à une évidence qui s'imposait à tous les chrétiens cultivés: c'est que, parfois, il y a accord entre l'enseignement des philosophes et l'Evangile (*an. 2, 1*): *Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse.* Comment expliquer ces rencontres de doctrine sans renoncer pourtant à la position prise au départ?

Dès ses débuts, et inspirée par le Juif Philon d'Alexandrie, l'apologétique chrétienne admettait que les philosophes grecs s'étaient emparés des maximes de l'Ancien Testament et étaient entrés en possession de certaines vérités qu'ils avaient en commun avec le christianisme. Ainsi pensent Justin Martyr, Tatien, Clément d'Alexandrie et les autres³⁴. Tertullien ne professe pas autre chose, et le chapitre 47 de l'*Apologétique* vise à montrer comment, dans leurs emprunts – ou plutôt dans leurs larcins –, les philosophes ont défiguré les écrits prophétiques, dont ils n'avaient pas reconnu le caractère divin. Il n'est pas difficile d'imaginer cependant que cette explication devait mettre parfois Tertullien – comme aussi ses prédécesseurs – en mauvaise posture devant des contradicteurs païens. Quoi qu'il en soit, le *De anima* ne la mentionne plus qu'en passant et comme pour mémoire (*2, 4*): *Postremo si etiam ad ipsos prophetas adisse credibile est indagatorem quemque sapientiae ex negotio curiositatis, tamen eqs.* «finalement, s'il est croyable que chacun de ceux qui font profession de chercher la vérité par curiosité, soit parvenu jusqu'aux prophètes, cependant ...». *Si credibile est ..., on ne saurait être moins affirmatif!* Au reste, dans son esprit, ces «emprunts» portent leur condamnation dans la curiosité (*ex negotio curiositatis*) dont ils procèdent. Mais reléguant à l'arrière-plan ce lieu commun auquel il avait jadis sacrifié, il s'arrête à une interprétation plus nuancée et plus vraisemblable (*an. 2, 1*): *Nonnunquam et in procella confusis uestigiis caeli et freti aliqui portus offenditur prospero errore, nonnunquam et in tenebris aditus quidam et exitus deprehenduntur caeca felicitate, sed et natura pleraque suggeruntur quasi de publico sensu, quo animam deus dotare dignatus est.* Tertullien reconnaît donc que les philosophes découvrent la vérité, ou plutôt

³³ Voir p. 180.

³⁴ Références chez Waszink, op. cit. 106 et suiv.

certaines vérités partielles, *par accident* ou même *naturellement*, grâce au sens commun qu'ils ont reçu comme tous les autres hommes. Seulement, ajoute-t-il aussitôt, ce sens commun, les philosophes l'ont en quelque sorte «gonflé pour la glorification de leur art» (*an. 2, 2 hunc nacta philosophia ad gloriam propriae artis inflauit*), en quoi ils sont évidemment condamnables.

Cette dernière précision a son importance, si l'on songe que Tertullien ne se fait pas faute, au besoin, d'en appeler lui-même au sens commun pour démontrer la vérité du christianisme. Que trouvons-nous d'autre, en effet, dans le *De testimonio animae*, sinon l'amorce d'une théologie naturelle rudimentaire à partir du témoignage de l'âme, qui, sans être chrétienne ni formée par la philosophie (*test. an. 1 te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello*), est capable de recevoir de Dieu certaines vérités naturellement et sans intermédiaire, et devient par là *naturaliter christiana* (*apol. 17, 6*), car «il importe peu qu'elle soit formée par Dieu lui-même ou par le truchement des Ecritures» (*test. an. 5 p. 142, 3 R.-W. non multum refert, a deo formata sit animae conscientia, an litteris dei*). On ne saurait nier une certaine contradiction entre ce texte et l'affirmation du *De anima* selon laquelle il n'existe pas de vérité hors du christianisme trinitaire³⁵. Et de fait, le *De testimonio animae* est sous plus d'un rapport une exception, disons-même : un accident dans l'œuvre de Tertullien, comme on l'a reconnu depuis longtemps³⁶. Pourtant, la déclaration qui vient d'être relevée est singulièrement limitée dans ses conséquences, puisque les vérités auxquelles elle s'applique ne vont pas au-delà d'un déisme très élémentaire et ne s'élèvent pas à la hauteur des sublimes révélations de l'Evangile. Elles rentrent dans la catégorie des vérités suggérées par le sens commun, auquel Tertullien reconnaît une valeur relative même dans le *De anima*. Mais en dépit de son application restreinte, la formule *non multum refert* egs. ne laissait pas d'être dangereuse pour la discipline de la foi; c'est sans doute la raison pour laquelle, dans la suite, Tertullien n'a plus rien écrit qui pût la rappeler, fût-ce de très loin.

Reste à savoir si ces coïncidences occasionnelles entre les enseignements des philosophes et celui des Ecritures représentent nécessairement un bien et constituent une base de collaboration limitée, mais féconde. Tertullien est loin de le penser. Au contraire, de ces rencontres sur le terrain de la doctrine, il attend plus de confusion que de clarté; il y voit surtout l'amorce possible de déviations perni-

³⁵ Voir plus haut 163

³⁶ Voir p. ex. Lortz I 354: «Man lese etwa nach der schroffen Abschüttelung der Philosophen in Apol. 46 den Anfang von Test. an.! Klingen die Sätze nicht, als ob ein ganz anderer Mann spreche? Dort, alarmiert durch den Versuch, das Christentum zu einem philosophiae genus herabzudrücken, bzw. es dadurch zu ersetzen, das volle Aufbäumen und ein absolutes, schneidend heftiges „Nein“ des Kämpfers; hier ruhigere Fragestellung und eine gewisse Anerkennung des heidnischen Erkenntnisgutes, das sogar an und für sich Wert hat und zur Stütze der *ueritas christiana* dienen kann.» Mais n'oublions pas que cette différence provient en grande partie du fait que, dans cet opuscule, Tertullien a isolé et traité en dehors du contexte habituel un seul argument, celui de l'*anima naturaliter christiana*, que l'*Apologetique* invoquait en passant. Développé pour lui-même, il prend des proportions démesurées, on'il n'avait pas, semble-t-il, dans l'esprit de l'apologète.

cieuses à l'intérieur du christianisme. À tout prendre, il semble préférer un désaccord radical qui, en créant une situation franche, mette le christianisme à l'abri des aberrations gnostiques, dont la philosophie est responsable pour une part. Mais quels sont au juste les dangers qui hantent l'esprit de Tertullien ? Ils ressortent du texte suivant, dont le sens général paraît clair, en dépit de certaines difficultés, qui ont suscité des conjectures ou des interprétations pour le moins hasardeuses (*an. 2, 4*) : *Postremo si etiam ad ipsos prophetas adisse credibile est indagatorem quemque sapientiae ex negotio curiositatis, tamen plus diuersitatis iniuenias inter philosophos³⁷ quam societatis, cum et in ipsa societate diuersitas eorum deprehendatur, siquidem uera quaeque et consonantia prophetis aut aliunde commendant aut aliorum subornant cum maxima iniuria ueritatis, quam efficiunt aut adiuuari falsis aut patrocinari.* (5) *Hoc itaque commiserit nos et philosophos in ista praesertim materia, quod interdum communes sententias propriis argumentis uestiant, contrariis alicubi regulae nostrae, interdum sententias proprias communibus argumentationibus muniant, consentaneis alicubi regulae illorum, ut prope exclusa sit ueritas a philosophia per ueneficia in illam sua; et ideo utroque titulo societatis aduersario ueritatis*

³⁷ Selon certains critiques, le but de ce passage serait simplement de montrer que les enseignements des prophètes et ceux des philosophes s'opposent le plus souvent, preuve que ces derniers sont dans l'erreur. Aussi a-t-on proposé de lire: *inter prophetas et philosophos* (Van der Vliet) ou, ce qui revient au même: *inter philosophos et prophetas* (Reifferscheid). Après avoir suivi Reifferscheid, dans son édition de 1933 (*Tertullian, De anima, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar*. Thèse de Leyde, Amsterdam 1933), Waszink est revenu avec raison au texte des manuscrits, vu les difficultés que soulève cette conjecture pour la construction de la fin de la phrase, où *eorum* ne peut se rapporter qu'aux philosophes, à l'exclusion des prophètes, *philosophi* étant aussi sujet de *commendant*, *subornant*, *efficiunt*. Dans ce cas, pense Waszink, on peut envisager deux interprétations :

1. *diuersitas (societas) inter philosophos = diuersitas (societas) philosophorum inter se.* La phrase signifie qu'il y a plus de divergences que de concordances entre les enseignements des philosophes, même quand ils s'accordent pour professer des vérités (*uera quaeque et consonantia prophetis*), car chacun d'eux insère ces vérités dans un contexte différent (*aut aliunde commendant aut aliorum subornant*).

2. *inter philosophos = apud philosophos.* Le sens devient: chez les philosophes, il y a plus de divergences que de concordances (s.-c. avec les enseignements des prophètes). On rejoue ainsi l'interprétation sur laquelle se fondaient van der Vliet et Reifferscheid, tout en évitant une intervention conjecturale, source de nouvelles difficultés.

Tout en considérant la première interprétation comme «the most natural solution», Waszink finit par l'écartier pour deux raisons. La première est que, dans un passage suivant (*an. 3, 2*), Tertullien fait état des divergences qui existent entre les philosophes en des termes dont on peut inférer qu'il aborde ce lieu commun pour la première fois dans ce traité. D'autre part *aut adiuuari falsis aut patrocinari* répond exactement à *aut aliunde commendant aut aliorum subornant*, ce qui oblige à comprendre cette dernière alternative comme s'il y avait *aut aliunde commendant atque prophetae aut aliorum subornant atque prophetae*. En revanche, l'interprétation résumée sous 2. lui semble plus plausible, parce que le raisonnement ainsi amorcé est poursuivi dans la phrase suivante. En outre, *inter* employé au sens de *apud* trouve son analogie *an. 16, 2 inter philosophos magnum habet priuilegium impuritas «chez les philosophes ...»*.

Au vrai, ce dernier rapprochement ne prouve pas grand' chose, car l'exemple tiré de *an. 16, 2* n'est pas exactement comparable à l'autre; de plus, il serait pour le moins étrange que Tertullien eût employé *inter* au lieu de *apud* en un passage où la présence de *diuersitas* et de *societas* devait fatallement conduire les lecteurs à lui donner sa valeur habituelle de «entre». Aussi me paraît-il préférable de revenir à l'interprétation écartée par Waszink. Je me représente comme suit le raisonnement que Tertullien avait en vue et qu'il a exprimé d'une manière plus concise qu'il n'eût convenu à la clarté de l'exposé:

urgemur et communes sententias ab argumentationibus philosophorum liberare et communes argumentationes a sententiis eorum separare, reuocando quaestiones ad dei litteras, exceptis plane quae sine laqueo alicuius praeiudicii ad simplex testimonium licebit adsumere, quia et ex aemulis nonnunquam testimonium necessarium, si non aemulis prosit. «Finalement, s'il est croyable que chacun de ceux qui font profession de chercher la vérité par curiosité soit parvenu jusqu'aux prophètes, il n'en demeure pas moins que l'on relève entre les philosophes plus de différence que de conformité, car la différence se révèle dans la conformité même. En effet, tout ce qui, chez eux, est vrai et en accord avec les prophètes, ou bien ils le défendent chacun à l'aide d'arguments différents, ou bien ils s'en servent pour étayer des thèses différentes, au grand détriment de la vérité, à laquelle ils donnent le mensonge comme auxiliaire ou comme protégé. Voici donc ce qui, en cette matière principalement (c.-à-d. touchant l'étude de l'âme), est de nature à nous mettre aux prises avec les philosophes: c'est que tantôt ils enrobent des opinions qu'ils partagent avec nous dans des démonstrations qu'ils ont en propre et qui, sur un point donné, sont en opposition avec notre règle; tantôt ils fondent leurs opinions particulières sur des raisonnements communs, en accord par quelque côté avec leur règle à eux. Ainsi, par les sortilèges criminels (*ueneficia*) qu'ils utilisent contre elle, la vérité se trouve pour ainsi dire chassée de la philosophie. C'est pourquoi cette rencontre partielle (*societas*), sous ses deux formes également funestes à la vérité, nous oblige à dégager les opinions communes des raisonnements propres aux philosophes et à séparer, d'autre part, les raisonnements communs de leurs opinions particulières. Le moyen consiste à rapporter les questions aux divines Ecritures, à l'exception de celles dont on pourra faire état à titre de simple témoignage et sans se laisser prendre au piège de quelque préjugé (s.-e. favorable à la philosophie). En effet, un témoignage emprunté à des ennemis est parfois nécessaire, pourvu qu'il soit utile à ceux qui ne sont pas nos ennemis..»

Ce texte, trop négligé jusqu'ici, me paraît crucial. Tertullien y affirme une pensée neuve pour l'époque, à ma connaissance du moins, et de grande conséquence. Il introduit la notion d'une référence constante à la norme évangélique dans les rapports du christianisme avec la philosophie, référence qui doit permettre, dans

Dans les écrits prophétiques – à supposer qu'ils les aient connus – les philosophes ont découvert des vérités, et ils s'accordent entre eux dans la mesure où ils se font l'écho de ces vérités. Pourtant, même dans ce cas, on relève plus de divergences (*diuersitas*) que de concordances (*societas*) entre les philosophes (*inter philosophos*), car ils ne s'accordent plus dès qu'il s'agit de démontrer ces vérités (*aliunde commendant*) ou de les utiliser en vue de nouvelles démonstrations (*aliorum subornant*). De par leur existence même, ces divergences constituent une atteinte à la vérité (*cum maxima iniuria ueritatis*) qui est mise au service du mensonge dans l'un et l'autre cas (*quam efficiunt aut adiuuari falsis aut patrocinari*). L'idée maîtresse sous-jacente à tout ce raisonnement est celle-ci – encore un lieu commun! –: la vérité étant une par définition, elle ne peut être expliquée que d'une seule et même manière et ne peut servir à étayer que des conclusions identiques. La diversité des opinions est en elle-même une preuve d'erreur. – Le texte eût certes été plus clair, si Tertullien avait écrit: *siquidem uera quaeque et consonantia prophetis aut aliunde commendant alii aut aliorum subornant.*

Le § 5 continue, précise et élargit le raisonnement précédent.

chaque cas particulier et à chaque pas de chaque démarche intellectuelle, de discerner s'il y a accord réel ou seulement apparent entre ces deux grands adversaires³⁸. Car il a bien vu que les concordances, souvent trompeuses parce que isolées de leur contexte, représentaient un plus réel danger pour la pureté évangélique qu'un désaccord flagrant, immédiatement perceptible comme tel. L'opinion juste (du point de vue chrétien s'entend) fait accepter les prémisses ou la conclusion fausse qui l'accompagnent; ou bien, au contraire, la rectitude du raisonnement masque l'opinion erronée qui est à son départ et, par suite, à son aboutissement. Dans les deux cas, une rencontre superficielle crée un préjugé favorable à la philosophie, grâce auquel des éléments étrangers et pernicieux s'insinuent dans le corps de la doctrine orthodoxe. Si, dans tout ce raisonnement, qui est plus implicite qu'explicite dans notre texte, l'allusion au gnosticisme est transparente, ce fait ne doit pas nous empêcher de reconnaître à Tertullien le mérite plus général d'avoir pressenti les conditions dans lesquelles peut naître et se développer le syncrétisme sous toutes ses formes.

A la lumière de ces réflexions, on comprend que, tout au long de son œuvre, le bouillant Africain ait cru devoir mettre l'accent sur ce qui sépare, et non sur ce qui unit christianisme et philosophie, jusqu'à nier toute communauté entre eux. Ainsi s'expliquent, en partie du moins, les invectives dont il poursuit tous ceux qui, dans les rangs chrétiens, avant lui ou de son temps, pactisaient tant soit peu avec la philosophie. *Nostra institutio*, s'écrie-t-il (*praescr. 7 l. 35 Kr.*), *de portico Solomonis est, qui et ipse tradiderat dominum in simplicitate cordis esse querendum*. *Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt*, et les philosophes deviennent sous sa plume des « professeurs de sagesse, dont les imaginations animent toute espèce d'hérésie» (*adu. Marc. 1, 13 illi sapientiae professores*³⁹, *de quorum ingenii omnis haeresis animatur*).

IV.

Sera-ce que la théologie, et singulièrement l'apologétique, renoncera de propos délibéré à tirer parti, pour l'avancement de la foi, des concordances avouées qui existent entre certains enseignements philosophiques et les Saintes Ecritures? En dépit de ses affirmations intransigeantes, Tertullien a trop de sens pratique pour admettre une solution aussi radicale, et le passage du *De anima* que nous avons déjà étudié⁴⁰ apporte à cette question une réponse claire. Avec toutes les cautions qu'exige son propos, il nous avertit que ces rencontres de doctrine constituent un *témoignage*, non pas toutefois au bénéfice de la philosophie (c'est ainsi

³⁸ Voir un exemple typique du contrôle théologique de la doctrine platonicienne sur la division de l'âme en *rationale* et en *irrationale* dans *an. 16*, 1. Cf. aussi *an. 26*, 1.

³⁹ Sur la nuance ironique de cette expression sous la plume de Tertullien, v. plus bas 176.

⁴⁰ *An. 2*, 5, fin (v. plus haut 172).

qu'eussent raisonné un Justin Martyr ou un Clément d'Alexandrie), mais en faveur de la vérité – entendons: en faveur de la vérité révélée. Ainsi s'était-il exprimé un peu plus haut déjà (*an.* 2, 1): *plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse: testimonium est etiam ueritatis euentus ipsius.* Dans cette dernière proposition, *euentus* désigne une «apparition accidentelle», sens attesté ailleurs chez Tertullien⁴¹, et l'idée exprimée est celle-ci: l'apparition accidentelle de la vérité chez les philosophes païens témoigne, elle aussi, en faveur de cette vérité. Le chrétien ne se fera donc pas scrupule de recourir à des témoignages de cette nature, à condition d'éviter les pièges qui peuvent être dissimulés sous une apparente identité de doctrine. Ils seront même nécessaires, parfois, à la cause chrétienne: *ex aemulis nonnunquam testimonium necessarium, si non aemulis prosit.* Tertullien citera largement les philosophes, qu'il connaît mieux que bien des Pères grecs⁴², non seulement pour les réfuter (ce qu'il fait avec préférence), mais pour démontrer aux païens cultivés, à l'aide de leur propre littérature, la vérité de la doctrine chrétienne. Du même coup, sur le terrain de l'apologétique pratique, les persécuteurs du christianisme seront convaincus à la fois d'erreur envers eux-mêmes et d'injustice à l'égard des chrétiens (*test. an.* 1, 1): *Magna curiositate et maiore longe memoria opus est ad studendum si qui uedit ex litteris receptissimis quibusque philosophorum uel poetarum uel quorumlibet doctrinae ac sapientiae saecularis magistrorum testimonia excerpere Christianae ueritatis, ut aemuli persecutoresque eius de suo proprio instrumento et erroris in se et iniquitatis in nos rei redincentur.* En conséquence, Tertullien ne prend pas la peine de dissimuler sa sympathie à l'égard de certains philosophes, notamment Sénèque (*an.* 20, 1 *Seneca saepe noster*) et surtout Platon, dont il regrette sincèrement, assure-t-il, qu'il soit devenu «l'épicier des hérétiques» (*an.* 23, 5 *doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum*). Sympathie d'ailleurs toujours vigilante et singulièrement critique, prête à se muer chaque instant en une condamnation sans retour. Car, et nous parvenons ici à un principe intangible pour Tertullien, les vérités les plus hautes n'appartiennent pas aux philosophes. Après avoir nié, dans un passage de l'*Apologétique* déjà cité⁴³, qu'on pût mettre sur un pied d'égalité un philosophe et un chrétien, il poursuit en ces termes (46, 8–9): *Quid enim Thales, ille princeps physicorum, sciscitanti Croeso de diuinitate certum renuntianit, commeatus deliberandi saepe frustratus? Deum quilibet opifex Christianus⁴⁴ et inuenit et ostendit et exinde totum, quod in deum quaeritur, re quoque adsignat; licet Plato adfirmet factitatem uniuersitatis neque inueniri facilem et inuentum enarrari in omnes difficilem.* La même idée s'exprime encore dans le *De anima* 3, 3, sous cette forme sarcastique qui est comme la signature de Tertullien: *Deliquit, opinor, diuina doctrina ex Iudaea potius quam ex Graecia oriens. Errauit et Christus pescatores citius quam sophistam ad praeconium emittens.*

⁴¹ Cf. Waszink ad loc.

⁴² Voir en dernier lieu M. Pohlenz, *Die Stoai. Geschichte einer geistigen Bewegung* (Göttingue 1948) 437.

V.

Relevons, dans ce dernier texte, la piquante substitution de «sophiste» à «philosophe» que l'on attend, car c'est bien de philosophes qu'il est question, quand bien même Tertullien, comme plus tard saint Jérôme dans un passage inspiré de lui⁴⁵, a en vue surtout la séduction de leur style et la subtilité de leur dialectique, opposées à la solidité fruste des apôtres. Ainsi est souligné, une fois de plus, ce qui sépare le christianisme de la philosophie. Cette observation est confirmée par la nuance aggressive ou méprisante dont notre auteur affecte volontiers le terme de *philosophus* et ses dérivés, qu'il s'entend à merveille à rendre d'emblée suspects à tout chrétien soucieux d'orthodoxie. Quelques exemples suffiront à illustrer sa manière.

Marcion était né sur les bords du Pont Euxin, dans une région dont Tertullien, au seuil du traité qu'il écrivit contre cet hérésiarque, se plaît à dépeindre la barbarie dans les tons les plus sombres et les plus réalistes. Mais le comble, à son gré, est que cette horrible terre ait donné le jour à «une bête féroce plus recommandable à des philosophes qu'à des chrétiens» et qui s'appelle Marcion (*adu. Marc.* 1, 1 *nae tu Euxine, probabiliorem feram philosophis edidisti quam Christianis*). — Dans le *De praescriptione*, les philosophes sont énumérés à la suite des magiciens, charlatans et astrologues, qui obéissent tous au même esprit de curiosité, dont participent également les hérétiques: *Notata sunt commercia haereticorum cum magis...⁴⁶*, *cum circulatoribus, cum astrologis, cum philosophis, curiositat' scilicet deditis: Quaerite et inuenietis ubique meminerunt (praescr. 41 l. 1 Kr.)*. — S'agit-il de déterminer la matière dont l'homme a été tiré par le démiurge, les chrétiens savent, dit Tertullien dans l'*Aduersus Valentinianos*, chap. 24, que c'est la poussière de la terre, tandis que les Valentiniens font venir l'être humain *ex inuisibili corpore materiae illius scilicet philosophicae⁴⁷, de fluxili et fusili eius, quod unde fuerit haud queo aestimare, quia nusquam est*. Belle trouvaille que celle qui consiste à discréder et à ridiculiser la philosophie en associant son nom aux chimères valentiniennes⁴⁸. — Dans le même ordre d'idées, nous avons déjà rencontré plus haut⁴⁹ un passage dans lequel les philosophes étaient appelés *sapientiae professores*, non plus

⁴⁴ Sur l'exemple de l'artisan chrétien, v. Waltzing ad loc. dans son édition de l'*Apologétique* (Coll. des Univ. de France, Paris 1929).

⁴⁵ *Epist. 12, 2 contra sophistas quoque saeculi et sapientes mundi Petrus et Iacobus piscator mittitur*, à comparer avec *hom. in Ioh. 1, 1 sqq. piscator noster inuenit, quod philosophus non inuenit*.

⁴⁶ Le texte des manuscrits porte *magis quam pluribus*, que Kroymann considère avec raison comme corrompu. La faute est dans *quam pluribus*, mais n'a pu être corrigée d'une manière satisfaisante jusqu'ici.

⁴⁷ Allusion à la cosmologie valentinienne, selon laquelle l'Eon Jésus, trouvant la sagesse extérieure en proie à la crainte, au chagrin et à l'anxiété, fait de la première l'essence psychique, de la seconde l'essence hylique et de la dernière l'essence des démons. Chacune d'elles devient démiurge (Diction. de théol. cathol. VI 2, col. 1449).

⁴⁸ Même intention dépréciative *an. 3, 2 proinde enim et animae ratio per philosophatas doctrinas hominum miscentes aquas uino* «... à cause des doctrines ,philosophiquées des hommes ...». Voir Waszink ad loc.

⁴⁹ P. 173.

avec la valeur d'un titre officiel que ces mots ont, par exemple, chez Tacite (*Agr.* 1), mais marqués d'une nuance dépréciative aisément perceptible dans le contexte⁵⁰ et qu'on retrouve plus d'une fois chez Lactance⁵¹; et l'on ajoutera le titre pittoresque, qui est comme le prolongement du précédent, de «cabaretiers de la sagesse et du beau parler» (*an.* 3, 1 *sapientiae atque facundiae cauponae*) imaginé pour désigner les philosophes d'Athènes dont parlent les *Actes des apôtres*. — Combien significatifs sont enfin les termes en lesquels Tertullien avoue que la controverse avec les hérétiques, influencés par la manière de penser et de s'exprimer du paganisme, oblige les partisans de la saine doctrine «à rhétoriquer, et même aussi à philosopher»: *ita nos rhetoricari quoque prouocant haeretici, sicut etiam philosophari* (*resurr.* 5). La présence du verbe *rheticari*, dont la forme active se rencontre déjà dans un texte comique de l'époque républicaine⁵², garantit l'intention dépréciative de toute la phrase, dans laquelle *philosophari*, précédé de l'adverbe *etiam*, semble encore renchérir sur *rheticari*.

En résumé, nous constatons que, pour Tertullien, sophistique, rhétorique et philosophie ne font qu'un, aucune de ces disciplines n'étant conciliable, dans son principe même, avec la foi chrétienne⁵³. Une seule fois, il est vrai, celle-ci est assimilée à une philosophie, et c'est dans le *De pallio*, dont on connaît les embûches⁵⁴. Après la prosopopée du manteau de philosophe, qui exalte sa multiple supériorité sur la toge du citoyen romain, Tertullien, qui a résolu de revêtir désormais le *pallium*, s'adresse à lui en ces termes (*pall.* 6): *Gaude pallium et exulta! Melior iam te philosophia dignata est, ex quo Christianum uestire coepisti*. Par cette simple phrase, écrite à une époque où sa doctrine était par ailleurs déjà mûrie, Tertullien aurait-il renié l'œuvre de sa vie, à la suite d'une inconséquence aussi déplorable que révélatrice? Il me paraît que le contexte ôte toute vraisemblance à pareille interprétation. En effet, tout au long de ces pages difficiles, notre auteur joue sur l'opposition qu'il établit entre la toge du citoyen romain et le manteau grec, apanage du philosophe; or la règle du jeu, observée sans défaillance, l'oblige à appeler «philosophie» la religion chrétienne. Il n'est donc pas interdit de penser que, s'il eût disposé des artifices de l'écriture moderne, Tertullien n'eût pas manqué d'encadrer de guillemets le terme de *philosophia*, marquant par là qu'il vou-

⁵⁰ Elle ressort de l'emploi du démonstratif *illi*.

⁵¹ P. ex. *diu. inst.* 5, 2, 9, et surtout 6, 11, 10 *professor sapientiae* (— Cicéron!) *refrenat homines ab humanitate monetque ut rem familiarem diligenter custodiant malintque arcam quam iustitiam conseruare*.

⁵² Chez l'auteur d'atelantes Novius, frg. 5 Ribbeck = 4 Diehl *age nunc, quando rhetoricasti, responde quod te rogo*.

⁵³ Je fais abstraction du curieux passage *adu. Valent.* 5 *Iustinus, philosophus et martyr, ... Miltiades, ecclesiarum sophista, ... Proculus noster, uirginis senectae et christianaे eloquentiae*, où la philosophie et l'éloquence sont en quelque sorte couvertes par le pavillon chrétien. Mais il s'agit d'une argumentation *ad hominem*, qu'il est interdit d'isoler de son contexte pour en généraliser la portée. Tertullien veut seulement prouver que l'orthodoxie s'appuie sur des autorités morales et intellectuelles supérieures à celles des Valentinians.

⁵⁴ Consulter en dernier lieu l'étude de D. van Berchem, *Le «de Pallio» de Tertullien et le conflit du christianisme et de l'Empire* (Mus. Helv. 1 [1944] 100 et suiv.), qui met en relief un aspect très important de cet opuscule, et celle du P. Vis (voir plus haut p. 161 n. 11).

lait bien consentir, sans plus⁵⁵, à appeler « philosophie » une doctrine qui, mieux que la sagesse humaine et bien qu'elle en différât par ailleurs en tout point, visait au bonheur de l'homme. C'était faire une concession à la terminologie profane, mais une concession doublée, en quelque sorte, d'une restriction mentale. Est-il téméraire de supposer que, tout en satisfaisant aux exigences de la fiction, notre auteur s'est souvenu que saint Paul lui-même – parallélisme frappant – avait plus d'une fois placé au-dessus de la *gnosis* des faux docteurs l'*epignosis*, la connaissance plus parfaite du pur Evangile⁵⁶, sans pour autant donner à *gnosis*, dans son composé *epignosis*, le sens particulier auquel l'entendaient les gnostiques ? Entre *gnosis* et *epignosis*, comme aussi entre *philosophia* et *melior philosophia*, il n'existe pas seulement une différence de degré, mais une différence d'essence⁵⁷.

VI.

A ce point de notre enquête, Tertullien apparaît donc animé d'une méfiance foncière à l'égard de la philosophie, fille de la *sapientia saecularis*, qui est folie aux yeux de Dieu, dont la sagesse est au-delà de toute raison. En revanche, cette sagesse qu'est la folie de la croix et de la résurrection s'exprime dans le double et célèbre paradoxe du *De carne Christi* (5 l. 28 Kr.): *Credibile est, quia ineptum est et certum est quia impossibile*. Paradoxe choquant pour l'esprit qui raisonne, mais que le contexte interdit absolument d'atténuer, comme le voudrait, semble-t-il, M. Gilson⁵⁸. C'est ainsi que Tertullien oppose, dans toute son exigente rigueur, la Vérité irrationnelle de l'Evangile aux « vérités » rationnelles des philosophes.

Cette « position pure », Tertullien s'efforce de l'affirmer dans la pratique quand il s'adresse à des croyants. Dans le *De anima*, par exemple, après avoir consacré un long chapitre à réfuter par la raison les philosophes, les hérétiques et les tenants des croyances populaires sur l'instant de la naissance de l'âme dans l'être humain, il entreprend une « démonstration » parallèle à l'usage des chrétiens et l'introduit

⁵⁵ Voir le point de vue partiellement concordant du P. d'Alès, op. cit. 429.

⁵⁶ Kittel, *Wörterbuch zum Neuen Testament* t. I p. 706, avec les références. Cf. aussi C. Toussaint, op. cit. 61. – Je n'ai pas fait état de l'emploi constant, chez les Pères grecs, de *quīlogōpia* pour désigner le christianisme, car il est souvent malaisé de distinguer les cas où il s'agit d'une concession purement verbale, ou d'une provocation, de ceux où la doctrine évangélique est effectivement assimilée à une philosophie.

⁵⁷ Le P. Vis, op. cit. 73, supprime le problème que pose la conclusion du *De Pallio* en niant tout rapport entre la référence à une *melior philosophia* et le reste de l'opuscule. Les trois dernières phrases viseraient à une défense purement personnelle de Tertullien attaqué par ses concitoyens, sans établir aucun lien entre le manteau de philosophe et le christianisme de notre auteur. J'éprouve quelque peine à entrer dans ces vues, qui reviennent à couper le plus bel effet de ce bouquet final, savamment préparé par Tertullien.

⁵⁸ E. Gilson, *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*² (Paris 1944) 97. – Il est utile de préciser toutefois que *ineptum* ne doit pas être compris dans son sens absolu, mais se rapporte aux *dei stulta*, comme il ressort de ce qui précède immédiatement: *sed non eris sapiens, nisi stultus in saeculo fueris, dei stulta credendo*. On ne peut donc pas affirmer que Tertullien fait de l'absurdité comme telle, de *n'importe quelle* absurdité, le critère de la vérité.

en ces termes (*an. 26, 1*): *In nostras iam lineas gradum colligam, ut quod philosophis medicisque respondi, Christiano probem. De tuo, frater, fundamento fidem aedifica.* Suit une série d'évocations scripturaires, et non plus un raisonnement en forme, à partir des doctrines philosophiques.

Mais, nous l'avons vu et le passage précédent le confirme, les nécessités de l'apologétique obligent le théologien qui veut réfuter ou gagner les philosophes et leurs frères gnostiques à s'adresser à eux dans un langage qui leur soit accessible, c'est-à-dire le leur. En même temps – et nous touchons ici l'aspect dramatique de leur situation – les Pères des premiers siècles sont solidaires de la culture hellénistique par toute leur formation, d'autant plus qu'ils sont pour la plupart d'anciens philosophes ou rhéteurs convertis, et ils ne parviennent pas à imaginer un autre type de culture qui présenterait les mêmes avantages pour la pensée, l'expression et le rayonnement intellectuel. Tertullien n'échappe pas à la règle, et chez lui comme chez les autres, mais à un titre différent, la philosophie devient servante de la théologie. Non point une servante amie, cette véritable collaboratrice dont saint Clément déclare dans les *Stromates*⁵⁹ qu'elle est «non point seule, mais avec les autres moyens à disposition, une source et une auxiliaire dans l'appréhension de la vérité», mais une esclave humiliée, une captive dont les services sont requis et jugés avec une égale méfiance. Nous sommes loin de l'allégorie réconciliatrice par laquelle saint Jérôme signifiera plus tard son adoption de la sagesse païenne, comparée par lui à la captive que Dieu ordonne de purifier, puis de prendre pour femme, en faisant d'elle une authentique Israélite⁶⁰. Chez Tertullien, il n'est point trace d'une philosophie chrétienne. L'idée que cette notion pourrait se constituer un jour et devenir un problème dans l'Eglise ne paraît pas l'avoir effleuré, quand bien même il pouvait déceler l'amorce d'une telle évolution dans l'œuvre de Justin Martyr et de la plupart de ses successeurs alexandrins. Il est même très significatif que la seule concession formulée par notre auteur vise le philosophe païen dont la pensée serait proche du christianisme et la conduite en harmonie avec les exigences de la foi chrétienne. Ce philosophe-là, Tertullien paraît disposé à l'honorer du titre de sage (*test. an. 1 p. 134, 21 R.-W.*): *Hactenus sapiens et prudens habebitur qui prope Christianum pronuntiauerit, cum, si quid prudentiae aut sapientiae affectauerit seu caerimonias despiciens seu saeculum reuincens, pro Christiano denotetur* «on jugera sage et intelligent celui dont la doctrine est proche du christianisme, dans la seule mesure (*hactenus*) où il aura aspiré à un certain degré de sagesse et d'intelligence soit en rejetant les pratiques idolâtres, soit en condamnant le monde, et se révèlera ainsi l'égal d'un chrétien». Mais la portée de ce texte intéressant est limitée par le double fait qu'il n'est appuyé d'aucune réflexion convergente dans d'autres œuvres et que surtout la pensée et son expression y sont subordonnées

⁵⁹ *Strom. 1, 97, 1* ή φιλοσοφία πρὸς κατάληψιν τῆς ἀληθείας, ξήπησις οὖσα ἀληθείας, συλλαμβάνεται, οὐχ αἵτια οὖσα καταλήψεως, σὺν δὲ τοῖς ἄλλοις αἵτια καὶ συνεργός.

⁶⁰ S. Jérôme, *epist. 70, 2, 4–6*, (cf. *Hommage et reconnaissance. Recueil de travaux publiés à l'occasion du 60e anniversaire de Karl Barth* (Neuchâtel et Paris 1946) 56 et suiv.).

à la pratique d'une vie chrétienne, dans laquelle Tertullien, fidèle à lui-même, fait consister la vraie sagesse et la vraie intelligence⁶¹.

Si Tertullien n'a pas suivi la voie inaugurée par les Pères grecs (excepté Tatien), c'est, nous l'avons vu, qu'il obéit aux exigences d'une théologie qui s'inscrit strictement sur le plan de la Révélation et exclut tout apport humain. Mais on ne perdra pas de vue que cette attitude anti-philosophique, pour fondée théologiquement qu'elle soit, n'en a pas moins été favorisée par des données extérieures à la Révélation, par des circonstances historiques et personnelles sur lesquelles nous voudrions attirer l'attention en terminant.

La première est que, en présence de la menace gnostique dont son esprit pénétré de clarté, sinon de mesure, a pressenti toutes les conséquences possibles, il a préféré se raidir et couper les ponts, plutôt que d'adopter la tactique plus subtile d'un Clément d'Alexandrie, par exemple, qui considère l'orthodoxie comme la véritable gnose, au risque de se laisser prendre lui-même au piège de sa terminologie.

En outre, est-il besoin de le rappeler, la philosophie ne jouit pas, dans l'Occident latin, de la position privilégiée qui était la sienne dans l'Orient hellénique. Ici, bien que pratiquement rejetée au second plan par la rhétorique plus expansive, la culture philosophique conserve le prestige qu'elle a acquis au cours des siècles. «La philosophie, dit M. H. J. Marrou dans sa récente *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*⁶², implique bien un idéal de vie en opposition avec la culture commune, et suppose une vocation profonde, je dirai même une conversion». Du côté latin, un Cicéron même subordonnait sa vocation philosophique à sa carrière d'orateur et d'homme d'Etat. La philosophie demeure pour lui un élément, l'élément essentiel, il est vrai, de la formation du parfait orateur⁶³, et les générations suivantes, en dépit des velléités académiques de Quintilien, en feront de plus en plus une auxiliaire technique de la rhétorique. C'est ce qui explique pourquoi Tertullien tend à aligner le sens de *philosophus* sur celui de *rhetor* et même de *sophista*, tandis que, dans le même temps, saint Clément considère la philosophie comme une école préparatoire du christianisme, comme un Testament donné par Dieu aux Grecs au même titre que l'Ancien Testament aux Hébreux, et le christianisme comme la philosophie par excellence⁶⁴. A Rome et dans l'Afrique romanisée, plus qu'ailleurs peut-être, la philosophie apparaissait ainsi compromise dans sa pureté, parce que plus directement associée au mensonge des plaidoiries et des discours

⁶¹ Ce passage nous révèle encore un aspect de l'antithèse *res - uerba* (actes - paroles), renforcé par une référence implicite à Matth. 23, 3 : «Ils disent et ne font pas». Voir plus haut p. 167 et suiv.

⁶² (Paris 1948) 283.

⁶³ La conversion tardive (45 av. J.-C.) de Cicéron à un idéal de vie essentiellement philosophique, fruit de ses déceptions politiques, n'a pu empêcher les vues que le grand orateur avait exprimées antérieurement de continuer à déterminer la formation intellectuelle des Romains. Sur cette conversion, attestée par ce que nous pouvons savoir de l'*Hortensius*, voir J. Stroux, *Augustinus und Ciceros Hortensius nach dem Zeugnis des Manichaeers Secundinus* dans: *Festschrift Richard Reitzenstein* (Leipzig et Berlin 1931) 106 et suiv.

⁶⁴ Voir De Faye, op. cit. 162 et suiv. et passim.

officiels. Aussi le refus de Tertullien trouve-t-il son prolongement dans la réserve plus ou moins marquée de ses successeurs, jusqu'au jour où saint Augustin, enfin libéré intérieurement, se jugera assez fort pour interroger la sagesse humaine en bonne conscience – mais avec quelle prudence encore! – sans éprouver à chaque pas le sentiment d'une infidélité commise à l'égard de la vérité révélée dans l'Evangile.

Si donc, de ce point de vue, Tertullien est loin d'être un isolé parmi les écrivains latins chrétiens, il le demeure pourtant par le caractère absolu de sa position, par ce qui en fait précisément une «position pure», au sens où l'entend M. Gilson. Ici intervient la personnalité de l'auteur.

Il est évident que quiconque prend au sérieux les affirmations de Tertullien touchant la philosophie ne saurait s'accorder d'une explication qui se bornerait à enregistrer chez lui certains excès de langage, dus à un tempérament porté à exagérer toute chose. C'est pour éclairer l'aspect individuel de cette pensée que le psychologue zurichois C.-G. Jung fait intervenir, dans ses *Psychologische Typen*⁶⁵, la notion du *sacrificium intellectus*. Lors de sa conversion, Tertullien aurait été contraint par des mobiles intérieurs à consommer le sacrifice de ce qui constituait jusque là une tendance fondamentale de sa nature, à savoir l'intelligence rationnelle, pour devenir un affectif, un «*Gefühlsmensch*». Ce sacrifice impliquait le rejet de la philosophie et de la science pour «reconnaitre sans réserve le fait irrational, caché au tréfonds de son être intérieur et qui constitue le véritable fondement de sa foi»⁶⁶. – J'ajoute qu'il entraînait de même la condamnation de la dialectique, ce qui permettrait de comprendre pourquoi Tertullien est l'un des seuls parmi les Pères de l'Eglise à mépriser ce subtil instrument de la pensée⁶⁷. – On aurait tort, je crois, d'écartier le diagnostic de M. Jung, sous prétexte qu'il nous vient d'une discipline encore problématique à plus d'un égard. Si nous le déclarons recevable, nous pourrons du même coup, et dans la mesure où il ne relève pas de la méthode apologétique elle-même, expliquer le recours constant et contradictoire à la philosophie et à la dialectique que nous avons relevé chez notre auteur. En jetant sur elles l'anathème, il condamnait sa propre formation intellectuelle, si exactement adaptée aux aspirations naturelles de son esprit, et prétendait renoncer à une partie essentielle et tyrannique de sa personnalité. Mais s'il est possible, sur ce plan, de renier son passé, il l'est moins de s'en libérer, et c'est pourquoi ces deux ennemis de l'âme chrétienne de Tertullien sont demeurées pour lui une tentation toujours présente, à laquelle il n'a pas su résister, à laquelle il ne pouvait résister.

⁶⁵ (Zurich 1946) 22 et suiv. (dans une étude comparative des types psychologiques représentés par Tertullien et Origène).

⁶⁶ Jung, op. cit. 24: «Die im sacrificium intellectus vollbrachte Selbstverstümmelung Tertullians führte ihn zur rückhaltlosen Anerkennung der inneren irrationalen Tatsache, der wirklichen Grundlage seines Glaubens ... Mit dem sacrificium intellectus fielen für ihn Philosophie und Wissenschaft, konsequenterweise auch die Gnosis.»

⁶⁷ Il partage ce mépris avec Tatien qui – haine de barbare pour l'hellénisme – rejette tout ce qui est grec et se nomme lui-même ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν (πρὸ τ. Ἐλλ. 42). Cf. Lortz I 378. – On sait d'ailleurs que, sous plus d'un rapport, Tertullien est le fils spirituel de Tatien.

Mitteilungen

Bei der Redaktion eingegangene Rezensionsexemplare

- Aeneas von Gaza: *Enea di Gaza, Epistole* a cura di Lidia Massa Positano (Collana di Studi Greci, diretta da Vittorio de Falco XIX). Neapel 1950.
- Aetii Amidani *Libri medicinales V-VIII* ed A. Olivieri, Corpus medicorum Graecorum ed. Academiae Berolinensis Bonniensis Lipsiensis. Berlin 1950.
- Alfieri, V. E. und Untersteiner, M., *Studi di filosofia Greca* a cura di V. E. A. e M. U. (Biblioteca di cultura moderna). Verlag G. Laterza e figli, Bari 1950.
- Amandry, Pierre, *La mantique apollinienne à Delphes, Essai sur le fonctionnement de l'oracle* (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome) Paris, Verlag Boccard, 1950.
- André, J., *La vie et l'œuvre d'Asinius Pollio*. Verlag Klincksieck, Paris 1949.
- Aristofane: *Le commedie*, volume primo. Prolegomeni, edizione critica e traduzione a cura di R. Cantarella, Istituto editoriale italiano Classici Greci e Latini. Collana diretta da Vittore Pisani e Mario Untersteiner.
- Athanasius: *Lexicon Athanasianum* digessit G. Müller, S. J. 4. Lieferung ἐνθεός. 1950.
- Auctarium Maeandrum, *Philippi Callimachi Rhetorica*, edidit Casimirus Felix Kumaniecki, editum auxilio Praesidii Consilii Ministrorum. Warschau 1950.
- Augustinus, *De fide rerum quae non videntur*, a critical text and translation with introduction and commentary by M. F. McDonald (Patristic studies vol. 84). The catholic University of America Press, Washington 1950.
- Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*. Vollständige Ausgabe, eingeleitet und übertragen von Wilh. Thimme. Bibliothek der alten Welt, herausgegeben von Karl Hoenn, Reihe Antike und Christentum. Bd. I. Artemisverlag, Zürich, 1950.
- Bauer, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* von W. B. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. 1. und 3. Lieferung. Verlag A. Töpelmann, Berlin W 35 1949/50.
- Beyenka, Mary Melchior, *Consolation in St. Augustine* (Patristic studies vol. 83). The catholic University of America Press, Washington 1950.
- Biblos, Revista da faculdade de letras da universidade de Coimbra. Vol. XXIV tomos II e III. 1948.
- Biblos, Revista da faculdade de letras da universidade de Coimbra. Vol. XXV Coimbra 1948.
- Bilinski, Bronislaus, *De Apollodoreis in Pliniana Graeciae descriptione obviis* (Travaux de la Société des sciences et des lettres de Wrocław Seria A Nr. 7.) J. Lach, Wratislawa 1948.
- Burck, Erich, *Einführung in die dritte Dekade des Livius*. Heidelberger Texte, lateinische Reihe. Verlag F. H. Kehrle, Heidelberg 1950.
- Burckhardt, J., *Die Zeit Constantins des Großen*. Herausgegeben von Bernhard Wyss. Verlag Hallwag, Bern 1950.
- Camilli, Amerindo, *Trattato di Prosodia e metrica latina* (Manuali di filologia e storia, serie II 4). Verlag Sansoni, 1949.
- Carcopino, Jérôme, *L'hérité dynastique chez les Antonins*. Bordeaux 1949.
- Chrimes, K. M. T., *Ancient Sparta*. University Press, Manchester 1949.
- Chrimes, K. M. T., *The Republica Lacedaemoniorum ascribed to Xenophon*. University Press, Manchester 1948.
- Cicerone, M. Tullius, *Cato maior*. Textbearbeitung, Einführung und erklärendes Namensverzeichnis von Hans Herter (Heidelberger Texte, lat. Reihe, Bd. 19.) Verlag F. H. Kehrle, Heidelberg 1949.
- Cicerone, *De Re Publica* a cura di L. Ferrero (I classici della nuova Italia diretti da C. Gallavotti, vol. 30). La Nuova Italia editrice, Firenze 1950.
- Constantinus Porphyrogenitus: Constantine Porphyrogenitus *De administrando imperio*. Greek text edited by G. Y. Moravacsik. English translation by R. J. H. Jenkins. Budapest 1949.
- Danielsson, Bror, *Studies on the accentuation of polysyllabic latin, greek, and romance loan-words in English* (Stockholm Studies in English III). Almqvist & Wiksell, Stockholm 1948.

- Delz, Josef, *Lukians Kenntnis der athenischen Antiquitäten*. Diss. Basel 1950 (Paulusdruckerei Fribourg).
- Dionysius: *Indices Pseudo-Dionysiani auctore a. van den Daele, S. J.* Bibliothèque de l'université, Louvain 1941.
- Drerup, Heinr., *Aegyptische Bildnisköpfe griechischer und römischer Zeit* (Orbis Antiquus, H. 3, Schriften der Altertumswissenschaftl. Gesellschaft an der Universität Münster). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, Westf. 1950.
- Durry, Marcel, *Eloge funèbre d'une matrone Romaine (éloge dit de Turia)*. Texte établi, traduit et commenté par M. D. Les belles lettres, Paris 1950.
- Eos, *Commentarii societatis philologae Polonorum*, editores Victor Steffen Ladislaus Strzelecki. Vol. XLIII 1948/9 fasc. 1.
- Eos, *Organ Polskiego Towarzystwa Filologicznego* pod Redakcją Wiktora Steffena i Wladysława Strzeleckiego. Rocznik XLIII 1948/9, Zeszyt 2.
- Fallmerayer, J. Ph., *Der heilige Berg Athos*. Mit einem Nachwort von Franz Dölger. Thomas Morus-Pressé im Verlag Herder, Wien 1949.
- Ferrero, Leonardo, *Poetica nuova in Lucrezio. La nuova Italia* 1949.
- Gansiniec, Zofia, *Tarpeia, the making of a myth* (Acta Societatis Archaeologicae Polono-rum 1). Wratislawa 1949.
- Germany, Anzeiger der römisch-germanischen Kommission des deutschen archäologischen Institutes. Jahrgang 28 (1944–1950), H. 1/2. Walter de Gruyter, Berlin 1950.
- Gordon, A. E., *Supralineate abbreviations in latin inscriptions*. University of California Press, 1948.
- Grant, Michael, *Aspects of the Principate of Tiberius* (Numismatic notes and monographs No. 116). The American Numismatic Society, New York 1950.
- Grant, Michael, *Roman anniversary issues, an exploratory study of the numismatic and medallic commemoration of anniversary years 49 B.C.–A.D. 375*. Cambridge University Press 1950.
- Harmatta, John, *Studies on the history of the Sarmatians*, Magyar-Dzserkeszti Moravesik Gyula, Budapest 1950.
- Hemberg, Bengt, *Die Kabiren*. Almqvist & Wiksell, Uppsala 1950.
- Herbig, Reinhard, *Zur Bedeutung von etruskisch Fler* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-histor. Klasse, Jahrg. 1950 1. Abh.). Verlag Carl Winter, Heidelberg 1950.
- Hertling, Ludwig, S. J., und Kirschbaum, Engelbert, S. J., *Die römischen Katakomben und ihre Märtyrer*. Verlag Herder, Wien 1950.
- Hiltbrunner, Otto, *Wiederverholungs- und Metalltechnik bei Aischylos*. A. Francke Verlag, Bern 1950.
- Josephson, Åke C s. Litteratur (Studien zum Corpus Agrimensorum Romanorum). Almqvist & Wiksell, Uppsala 1950.
- Jucker, Hans, *Vom Verhältnis der Römer zur bildenden Kunst der Griechen*. Klostermann, Frankfurt a. M. 1950.
- Koller, Hermann, *Die Komposition des platonischen Symposiums*. Diss. Zürich. Verlag Leemann, Zürich 1948.
- Lasserre, François, *Les Epodes d'Archiloque* (Collection d'études anciennes). Les belles lettres, Paris 1950.
- Laval théologique et philosophique publiés par les facultés de théologie et philosophie de l'université de Québec. Vol. V 1949, Nr. 1.
- Lejeune, Michel, *La posición del latín en el dominio indoeuropeo*. Traducción y prólogo de Carlos Alberto Ronchi March. Universidad de Buenos Aires, Facultad de filosofía y letras. Instituto de filología Sección clásica Serie B vol. III. Buenos Aires 1949.
- Leumann, M., *Homerische Wörter* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft). Verlag F. Reinhardt, Basel 1950.
- Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*. Uebertragen und mit Einleitung von Wilh. Capelle, Kröners Taschenausgabe, Band 4, 1948.
- Marouzeau, J., *L'ordre des mots dans la phrase latine* (Collection d'études latines publiée par la Société des Etudes Latines, série scientifique XXIV). Les belles lettres, Paris 1949.
- Meander, Miesiecznik Poswiecony Kulturze Swiata Starożytnego Rok IV 1949, V 1950.
- Misch, Georg, *Geschichte der Autobiographie*. Dritte stark vermehrte Auflage. I. Bd. Verlag Francke, Bern 1949.

- Naevius Poeta a cura di E. V. Marmorale (Biblioteca di studi superiori, filol. latina, vol. 8). La Nuova Italia editrice, Florenz 1950.
- Odelstierna, Ingrid, *Invidia, invidiosus, and invidiam facere, a semantic investigation* (Uppsala Universitetets Arsskrift 1949:10). A.-B. Lundequistas Bokhandeln, Uppsala, und O. Harrassowitz, Leipzig 1949.
- Paratore, Ettore, *Storia della letteratura latina*. Sansoni, Florenz 1950.
- Peremans, W., *Prosopographische opzoekingen betreffende Ptolemaeisch Egypte*. Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Akademie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Brüssel 1949.
- Ryffel, Heinrich, *Μεταβολὴ πολιτειῶν*, *Der Wandel der Staatsverfassungen* (Noctes Romanae ed. W. Wili). Verlag Paul Haupt, Bern 1949.
- Schachermeyer, Fritz, *Alexander der Große*. Verlag A. Pustet, Wien 1949.
- Seltman, Charles, *Masterpieces of greek coinage*. Verlag Bruno Cassirer, Oxford 1948.
- Taeger, Fritz, *Das Altertum, Geschichte und Gestalt der Mittelmeerkultur*, 4. Auflage. Europa-Verlag, Zürich/Wien 1950.
- Tertullianus, *De Pallio*. Tegen de Achtergrond van zijn everige werken door J. M. Vis, S.J. Centrale Druckerij, Nijmegen 1949.
- Theocritus, *edited with a translation and commentary by A. S. F. Gow*, 2 Bde. Cambridge University Press 1950.
- Verdenius, W. J., *Mimesis, Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us* (Philosophia antiqua vol. III). Brill, Leiden 1949.
- Vourveris, Konst., *Platon kai Athenai*. 2. Teil. Athen 1950.
- Wehrli, Fritz, *Straton von Lampsakos* (Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentare, Heft 5). Benno Schwabe Co., Basel 1950.
- Wilde, Robert, *The treatment of the Jews in the Greek Christian writers of the first three centuries*. The catholic university of America Press. Washington D.C. 1949.

Buchbesprechung

Erich Burck: **Einführung in die dritte Dekade des Livius.** Heidelberger Texte, Lateinische Reihe. F. H. Kerle, Heidelberg 1950. 174 S.

Das als Wegleitung zur Lektüre der vom gleichen Verlag stammenden Textauswahl (Kerle, Heidelberg 1949) gedachte Buch geht feinfühlig der Einteilung und dem inneren Rhythmus der 3. Dekade nach, die – wohl unter dem Einfluß des Coelius Antipater – zu einer geschlossenen Einheit gestaltet wurde, wenn auch Burck richtigerweise diesen Einfluß nicht überschätzt (gegen W. Hoffmann, L. u. d. 2. pun. Krieg, Berlin 1942): Gestaltung und Akzentverteilung gehören Livius. Die Gliederung der Dekade sieht Burck in folgendem Schema: 21 u. 22. / 23. bis 25. // 26. bis 28. / 29. u. 30. Buch, wobei die Schicksalslinien bei der Völker, die am Ende des 22. Buches am weitesten voneinander entfernt waren (Punier oben, Römer unten [Cannae]), sich am Schluß des 25. Buches schneiden (Winter 212; im Gegensatz zur Chronologie des Polybios), um dann wieder auseinanderzustreben (Punier nach unten, Römer nach oben [Zama]). Ihren sichtbarsten Ausdruck findet die livianische Komposition, die unter Vermeidung von Wittes umstrittenem Begriff «Einzelzählung» als «blockhaft» charakterisiert wird, in den beiden wuchtigen Eckpfeilern, den Redepaaren Scipio Vater–Hannibal (21, 40–44) und Scipio Sohn–Hannibal (30, 29–31). Eine Reihe Einzelinterpretationen mit wichtigen Beobachtungen vertieft und belegt das aus reicher Kenntnis Gewonnene.

André Lambert.